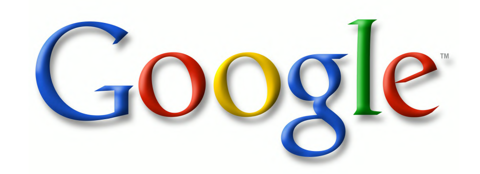
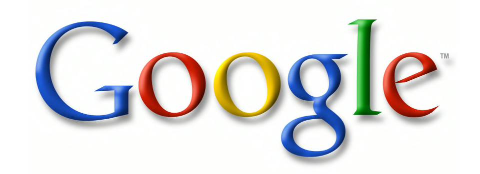
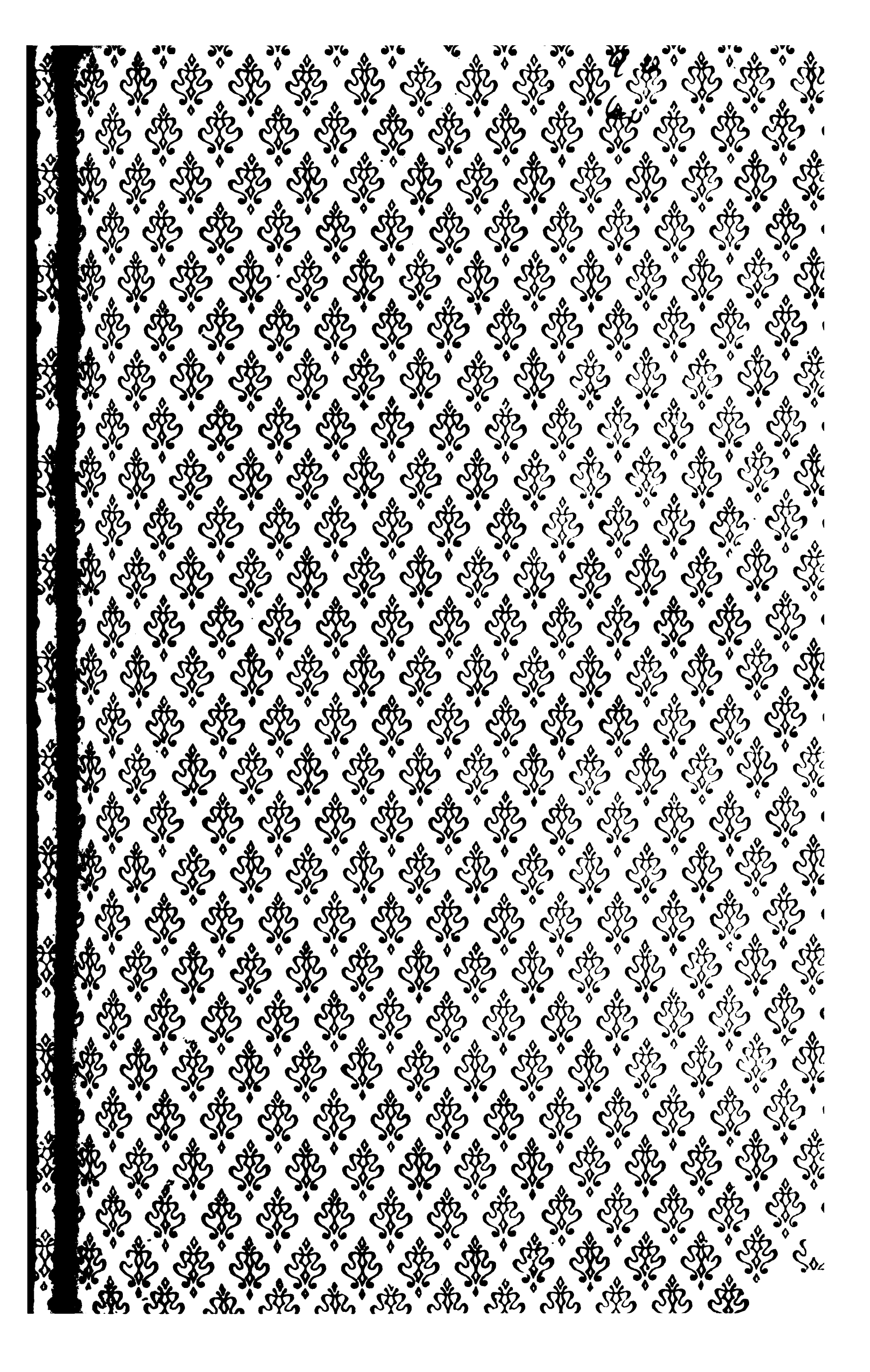






DELLA
DIALETTICA
LIBRI QUATTRO.

DELLA

DIALETTICA

LIBRI QUATTRO

DI

BALDASSARE LABANCA

Professore di filosofia nel Liceo Parini e nell'Accademia
Scientifico-letteraria di Milano

VOLUME SECONDO

IN FIRENZE

COI TIPI DI M. CELLINI E C.

alla Galileiana

—

1874

LIBRO III.

Omnia entia ipso uno sunt entia.
PLOTINO.

Prima unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit alias unitates.
BOEZIO.

CAPITOLO I.

Concetto dialettico della natura.

I. Nella scienza della natura alcuni sacrificano i fatti alle idee, altri sacrificano le idee ai fatti. Certo, ogni volta che nasca evidente contraddizione fra le idee e i fatti, è necessario compiere un sacrificio, o de' fatti alle idee, o delle idee ai fatti. Per cagion d'esempio, oggi e sempre si negherà il fatto apparente, che il sole giri intorno alla terra, a ciò contraddicendo chiare idee di matematica e di meccanica. Al contrario, oggi e sempre si negherà la idea seducente d'una perfetta eguaglianza civile, ripugnandovi innumerevoli fatti naturali e sociali degli uomini. In questi e in altri casi consimili è necessaria, per così dire, una vittima, o de' fatti, o delle idee.

Il medesimo non si dee presumere rispetto al metodo universale della scienza. Per conoscere ci ha due mezzi: la esperienza e la ragione, e quindi i fatti e le idee. Il metodo vero e compiuto, anzi che annullare uno de'mezzi conoscitivi, si adopera ad accordarli, senza pareggiarli, a fonderli, senza confonderli. Il che spesso non si è praticato, sovrattutto nella scienza della natura. Nella quale si è avuto quasi sempre forte dissidio fra razionalisti e sperimentalisti. Gli uni, infatti, hanno sperato possibile una buona e perfetta scienza della natura col solo studio dei concetti, dedotti dalla ragione; gli altri hanno il medesimo sperato col solo studio dei fatti, raccolti mediante l'esperienza. Oggi il dissidio, più che scemare, è aumentato, e viene sostenuto dagli speculativisti e dai positivisti.

I primi ed i secondi non colgono il concetto dialettico della natura. Tale concetto implica idee e fatti, nel loro necessario e armonioso processo categorico. Invece gli speculativisti fanno della natura un dinamismo d'idee; i positivisti un meccanismo di fatti. Il dinamismo degli speculativisti si è detto spiritualismo, vitalismo, animismo, idealismo, secondo che il principio dinamico di tutte le idee della natura venne chiarito o spirito, o vita, o anima, od idea. Il meccanismo dei positivisti si è appellato naturalismo, materialismo, atomismo, chimismo, se il principio meccanico di tutti i moti della natura sia stato posto o nella natura, senza specificarla in modo alcuno, o nella stessa natura, specifican-

dola come materia, risultante di atomi estesi, resi attivi o per estrinseca, o per intrinseca virtù. Salvo queste ed altre secondarie differenze, che ora non fa luogo notare, possiamo al presente affermare che le principali concezioni sistematiche della natura, non meno antiche che moderne, sono il dinamismo ed il meccanismo.

Noi speriamo di provare che coteste due concezioni sono astratte, antidialettiche. La concezione della natura, veramente concreta e dialettica, sta nell'armonizzare il dinamismo ed il meccanismo, subordinandoli al nostro idealismo dialettico. Già i medesimi speculativisti e positivisti, e ciò sia detto per incidenza, accennano a tale armonia dialettica. Gli speculativisti, almeno più autorevoli, ammettendo che l'ideale, fuori del reale, *est caput mortuum*, vuota astrattezza; con ciò consentono che il dinamismo non si debba dispiccare dal meccanismo. Da altra parte, tutti gli odierni positivisti, s'intende sistematici, confessano come essenziale attributo della materia la forza; e tale confessione è in fondo in fondo intimo collegamento fra il meccanismo e 'l dinamismo.

Se fra gli speculativisti ed i positivisti manifestasi, più che armonia dialettica, guerreggiare scambievole, la ragione è, che essi adottano in massima tal metodo esclusivo, che induce gli uni ad allargare il valore delle idee a danno de' fatti, e gli altri il valore de' fatti in isvantaggio delle idee. Sarebbe desiderabile che dall'una e dall'altra parte si promulgasse, e risolu-

tamente si abbracciasse il metodo dialettico. Io, dal canto mio, convinto della bontà del metodo dialettico, seguiterò a giovarmene, adoperando in questo secondo volume, così come nel primo, tutti i mezzi conoscitivi d'esperienza e di ragione, e d'esperienza sì esteriore e sì interiore, e di ragione sì induttiva e sì deduttiva.

II. Dopo le cose premesse, entro in materia, esponendo prima le mie persuasioni, poscia conferendole con i sistemi altrui. In questo capitolo non debbo esaminare *onde venga* la natura, nè *dove tenda*, sì semplicemente *ciò che è*, meditando a preferenza il processo cosmico. Vero, che le tre questioni sono intimamente connesse; ma, da altra parte, pur vero, che nella scienza non si può ogni cosa dire a un tratto. Allorchè negli altri capitoli si esamineranno i concetti dialettici della creazione e di Dio, cioè gli altri due processi teocosmico e teistico, s'intenderà appieno il processo cosmico: i quali tre processi, com'è detto, costituiscono la vita dell'universo (Lib. II, cap. II, num. XVII).

Prima di tutto per testimonianza d'esperienza sappiamo in modo chiaro che la natura, o mondo che dicasi, è una grande varietà di fenomeni. Con l'esperienza sì interiore e sì esteriore avvertiamo immediate fenomeni varii senza numero, ed a tutti diamo il nome di mondo, o di natura. Fermasi l'esperienza a cotesto primo insegnamento? No, certo. Per essa, ben consultata, sappiamo ben altro. Sappiamo che tra i fenomeni varii della natura v'ha differenze ed attinenze,

benchè si palesino in modo facile le differenze, almanco le più sensibili, e in modo assai difficoltoso le attinenze. Così, a prima giunta veggiamo che la pietra non è la pianta: che la pianta non è il bruto: che il bruto non è l'uomo; e ciò nonostante quante altre differenze non per anche si percepiscono? Fra le medesime differenze percepite, quante attinenze permangono nascoste? Pur non di meno, egli è certo che la immediata esperienza ci porge una sommaria notizia de'fenomeni della natura; i quali tutti rappresentano, dirò con l'Ulrici, l'apparente nelle apparenze (*das Erscheinende in den Erscheinungen*). [1]

Anche per via d'esperienza si ha un altro importantissimo insegnamento. I moltiplici fenomeni non si mostrano qua, o là fissi e immobili. Noi ci moviamo: si movono le altre cose: tutto movendosi, prende mille e diverse modificazioni. La materia diviene or solida, or liquida, or aeriforme: la pianta nasce, cresce, appassisce: il bruto e l'uomo variano in innumerevoli fogge: i pianeti tutti sostengono moto lento e misurato. Insomma, il mondo, nelle piccole e nelle grosse parti, nelle molecole e nelle masse, rivelasi in perpetuo moto. Pongasi fuor dubbio che la semplice esperienza c' istruisce, esser la natura sterminata varietà di fenomeni in moto.

III. Siffatta notizia della natura è forse inutile, o, peggio, dannosa? Nè manco per sogno. Ma, da altra parte, basta essa sola a costituire

[1] *Gott und die Natur*, pag. 18; Leipzig, 1866.

la scienza della natura? La medesima esperienza nol consente, giacchè essa testimonia in noi ben altri bisogni, che la sola esperienza non è sufficiente a soddisfare. Potrà forse soddisfarli la sola ragione, vagando per vuote idee generali? A ciò fa ostacolo la medesima ragione, che domanda una scienza non fantastica, sì reale e positiva. Dunque? Dunque è necessario fondere insieme la esperienza e la ragione; acciocchè i fenomeni dell'esperienza non diventino geroglifici insignificanti, e i noumeni della ragione non si riducano a mere astrattezze.

Per siffatta fusione da prima induciamo, che la varietà de'fenomeni in moto complica varietà di forze motrici. Sembra che per l'esperienza possa aversi immediate il concetto di forza; pure con quella, senza più, avvertesi appena il fatto del moto. Il concetto di forza non significa solamente effettiva attività d'operare, ma, ch'è più, primitiva possibilità d'operare. È evidente che un essere in tanto opera, in quanto ha potenza ad operare; per modo che il concetto originario di forza non consiste nella effettiva attività d'operare, sì nella primitiva possibilità d'operare. Tolta la primitiva possibilità d'operare, non s'intende più la effettiva attività d'operare; alla medesima guisa che non si capisce l'effetto, senza la causa. La esperienza sì interiore e sì esteriore, e più la interiore che l'esteriore, avverte bene le effettive attività d'operare, che unite insieme formano il fatto del moto, non mai le primitive possibilità d'operare, costituenti le forze motrici nel loro primario concetto.

Poichè la esperienza ha chiaro testimoniato il fatto de'varii moti, rappresentanti il reale meccanismo della natura, la ragione induce le forze motrici, che spiegano essi moti, e che costituiscono l'ideale dinamismo della natura. Nè tale induzione ha nulla d'arbitrario. V'ha il fatto innegabile de'varii fenomeni in moto. La ragione, dal canto suo, ne cava la innegabile necessità di forze motrici, o principii motori che vogliano appellarsi, senza de'quali i varii moti divengono casuali, misteriosi. Laonde se la natura, per via di semplice esperienza, presentasi sterminata varietà di fenomeni in moto; per l'opera della ragione, connessa con quella dell'esperienza, mostrasi sterminata varietà di forze motrici.

Cotesta sterminata varietà bisogna studiare a dovere, chiarendo le primitive possibilità d'operare, e le effettive attività d'operare: quelle consistenti in essenze ideali, s'intende, concrete e non astratte, e queste versanti in esistenze reali, necessarie individuazioni di esse essenze ideali. Negando alla sterminata varietà de' fenomeni mondiali la loro idealità, la natura diventa un meccanismo di moti, cioè un fatto, che si fa di continuo, senza sapere da che si fa, e per che si fa: due ricerche, a cui è raccomandata tutta la scienza in genere, in ispecie la filosofia della natura. Negando, per converso, ai moltiplici fenomeni mondiali la loro realtà, la natura trasformasi in un dinamismo d'idee astratte e fantastiche, buone a trastullare la immaginazione, più che a soddisfare la ragione. Dunque i varii fenomeni mondiali vo-

gliono studiarsi nella loro idealità e realtà, nella loro possibilità ed attualità; e solo in tal guisa si cansano errori nella scienza della natura.

IV. I varii fenomeni che questa presenta, osservati primieramente nella loro realtà ed attualità, abbracciano moltiplici atti. Alcuni di essi vedonsi a prima giunta, altri dopo breve ispezione, altri dopo lungo lavoro scientifico. Io non devo di questi atti far l'analisi. La vuol lasciarsi alle scienze naturali. Bene per la filosofia è cosa molto giusta d'accettare gli ultimi risultamenti di esse scienze, dove questi siano mirabilmente trovati ed assicurati. Condursi a tale maniera è per me anche imperioso dovere, adottato nel mio filosofare un metodo dialettico, sperimentale e insieme razionale. Ciò posto, quali sono i veri di fatto, che le scienze naturali hanno accertati, e che giovano assai al nostro proposito?

A questi ultimi tempi la fisica ha avuta una radicale trasformazione. All'azione estrinseca subentrata l'azione intrinseca: i fluidī imponderabili posti da banda: la inerzia, giudicata proprietà essenziale della materia, divenuta proprietà accidentale di essa: gli atomi, confessati da inerti attivi: al metodo suppositivo e razionale sostituito il metodo positivo e sperimentale: all'analisi accoppiata la sintesi. Fermandoci in quest'ultima trasformazione, che più da vicino riguarda il nostro tema, osserviamo anzitutto che la fisica è lodevolissima d'avere per via di fatto riconfermata la necessità metafisica, di maritare all'analisi la sintesi. La chimica, dopo reiterate analisi, avea

distinti i componenti corporei o per la diversa azione, o per la differente disposizione, o per la speciale configurazione. Alla fine, senza smettere affatto l'analisi, ha posto mano alla sintesi, per iscovrire quella che oggi ben dicesi *correlazione* fra le diverse forze della natura. La qual *correlazione* i materialisti convertono, per abuso, in *trasmutazione*, in *trasformazione*, in *evoluzione*. Lasciando per ora gli abusi de'filosofi, è innegabile che tra le forze inorganiche si sono scoverte mirabili correlazioni per opera dell'Ampère, del Meyer, del Grove, del Faraday, del Love, del Joule, dell'Oersted, del Melloni, del Secchi; ed altre mirabili correlazioni si sono rinvenute fra le forze organiche per opera dell'Hirn, del Bois-Reymond, del Beclard, del Matteucci e di altri. Si è da ultimo tentato di penetrare importanti correlazioni anche tra le forze inorganiche ed organiche, ragguagliando le scienze anargonologiche della meteorologia, della geologia e della mineralogia con le scienze organologiche della biologia, della zoologia e della botanica. Al proposito s'è assodato che le forze inorganiche influiscono potentemente nelle forze organiche, e che nella formazione delle une e delle altre predomina la medesima legge di affinità.

Ultima conseguenza giustissima, raccolta da tante correlazioni sperimentate fra le attività inorganiche ed organiche, è stata una generale *circolazione* fra tutte le forze della natura. Dico tal conseguenza giustissima, dopo specialmente che nella fisica moderna s'era affermato e il moto circolatorio

intorno ad unico centro in tutto il sistema planetario, e l'universale attrazione, ch'è in sostanza universale *circolazione.* Il Newton, infatti, ponendo la universale attrazione nella forza, per virtù della quale i corpi tendono gli uni verso gli altri, tale tendenza vicendevole è senza dubbio universale *circolazione.* La quale, per altro verso, è universale *limitazione* delle forze tutte di natura. E di vero, tutte coteste forze in tanto sono limitate, in quanto sono circondate, ciò è a dire in quanto sono allogate per entro circoli parziali, ancor essi raccoglientisi infine infine in un circolo universale.

V. Seguitando a studiare le varie forze della natura, non già come ideali attività, ma come reali attività, avanza un'ultima dimanda assai rilevante al nostro caso; ed è di vedere, se le varie forze naturali (fra le quali non può mettersi in dubbio la *correlazione*, e di conseguenza anche la *circolazione*) possano tutte derivarsi originalmente da una sola forza naturale. Al presente non intendiamo uscire dal santuario, oggi pur tanto venerato, delle scienze naturali. Una volta nato in seno di queste il bisogno della sintesi, era facile, procedendo di sintesi in sintesi, il credere possibile d'arrivare ad una sintesi primitiva; dalla quale, per successive trasformazioni, sia derivata la stragrande varietà delle forze fisiche e fisiologiche, inorganiche ed organiche. Era facile, aggiungo, che all'antico panteismo metafisico sopravvenisse un nuovo panteismo fisico, per ispiegare così la natura con la natura.

Già in fisica, dopo il Newton, s' era introdotta in cambio della parola *corrispondenza* l'altra assai pericolosa di *equivalenza* delle forze fisiche. Finchè si discorreva delle forze fisiche, o, meglio, inorganiche, fra le quali l' identico primeggia sul diverso, la *equivalenza* stava bene, ed anche la identità ed unità. Alcuni però non fermandosi alle forze fisiche, hanno avvisato poter introdurre la *equivalenza*, anzi la perfetta identità ed unità fra tutte le forze naturali, non meno fisiche, che biologiche; non meno inorganiche, che organiche. Il difficile era a trovare una forza primitiva, affatto equivalente a tutte le forze della natura, o, come si è detto, affatto indifferente in principio; affinchè in proseguo, per successive trasformazioni, acquistasse tutte le differenti forme inanimate ed animate della natura.

A sentire alcuni positivisti, il trovato è già bello e fatto. Per che modo? Per via d'esperienza? Nessuno oggi vede, nè nessuno racconta d'aver visto un essere mezzo vivo e mezzo non vivo. Sempre si son visti esseri o vivi, o non vivi. Un essere, come qualcosa di medio fra il vivere e non vivere, non si è visto mai. Si vedrà forse in avvenire? Così alcuni positivisti credono, considerando i molti progressi dell'anatomia comparata, fondata da quell'eminente ingegno del Cuvier. Se non che, non si è posto mente che qualunque fossile in avvenire si scoprirà; il fossile, come tale, non potrà mai dare indizio d'essere stato qualcosa tra vivente e non viven-

te. In un solo caso si potrebbe ciò ottenere, avendo in natura tuttavia un essere sussistente a cui paragonarlo; ma se, giusta i medesimi positivisti, manca tal termine di paragone, è vano rimettere la quistione all'avvenire.

Pur si dirà: una forza primitiva, che partecipi de' due regni più importanti della natura, è indispensabile. La ragione, per astrazione, è in diritto di confessarla come una necessaria ipotesi, pognamo che l'esperienza in verun modo possa accertarne la esistenza. I positivisti, che pur tanto declamano contro agli speculativisti, per aver costoro adoperato l'astrazione in luogo della osservazione, spessissimo sono essi medesimi costretti a valersi delle astrazioni della ragione. Di ciò io non fo un rimprovero ai positivisti. Trattandosi della prima origine delle cose, o bisogna abbandonarne la inchiesta (il che è impossibile per qualunque scienza, che voglia esser davvero scienza), o affidarne lo scioglimento a qualche ipotesi razionale, che non si può rifermare in maniera sperimentale. Ciò va bene, benissimo; se non che, la ipotesi, e qui sta il busilli, vuol esser veramente razionale, cioè possibile e non impossibile. Or, come possibile una forza media, insieme inorganica ed organica, se dal mondo inorganico al mondo organico, siccome vedremo, le differenze sono molte, e in gran parte essenziali e qualitative, non accidentali e quantitative? Per tanto la ipotesi d'una forza primitiva naturale, affatto intermedia tra le forze inorganiche ed organiche, non è una razionale

e necessaria induzione, sì una irrazionale ed arbitraria astrazione, prodotta da un fare sistematico, in cui spesso incorrono i medesimi positivisti.

Ma v' ha di più e di peggio. I positivisti, professantisi pur tanto devoti ai novelli trovati delle scienze naturali, ne rinnovano oggi alcune rancide opinioni; fra le altre quella delle proprietà e delle trasformazioni occulte, che guastarono la fisica antica e la fisica del medio evo. Il Galilei e il Descartes, per farla finita con simili vane controversie, vollero che nelle scienze naturali prevalessero le leggi della quantità matematica. In vece i positivisti, giovandosi di esse scienze, vi fanno prevalere le leggi delle qualità occulte e misteriose. La forza primitiva da loro vien dichiarata *Forza plastica della natura.* Ora tale forza è la *Materia sottilissima* d'Anassimene, l'*Akasa* degl' Indiani, la *Materia inane* e *vacua* delle antiche cosmogonie, ch'è quanto dire una sostanza occulta e misteriosa, atta a non togliere, sì a nascondere una colossale ignoranza.

La *Forza plastica della natura* dee certamente esser una forza motrice, nel significato di attività reale, non volendo i positivisti saper della forza motrice, nel significato d'attività ideale. Una forza motrice, come attività reale, debbe avere un modo reale d'operare. Qual modo, adunque, avrà essa forza? Nessuno, perchè deve esser indifferente ad ogni modo differente. La quale forza, così concepita, è senza dubbio un'astrattezza, anzi una chimera. Contro a tal procedere

de' positivisti cade in acconcio ciò che sentenzia il Galilei, là dove scrive: Non bisogna formarsi arbitrariamente nel proprio cervello il sistema delle leggi della natura, e poi pretendere, che ella ci debba ubbidire; perchè le chimere del nostro cervello non hanno ragione di dimostrazioni; le immaginazioni non dimostrate, nè dimostrabili, restan sempre tali. [1]

Prima di chiudere tale argomento, non posso tacere che la *Forza plastica della natura* mi richiama a mente il *Mediatore plastico*, escogitato dal Cudwort, dal Gassendi e dal Leclerc. La relazione fra lo spirito ed il corpo nell'uomo non s'intendeva. Per intenderla, si credette inventare una sostanza assurda, metà spirituale e metà materiale, che si disse *Mediatore plastico*. Nè più nè meno fanno oggi i positivisti, o filosofi meccanici che dicansi. Non si comprende per che modo tante forze di natura, così varie e diverse per essenza, possano derivare da una sola forza naturale. Che fare? Non avendo nessun dato sperimentale, si è inventata la ipotesi chimerica ed assurda della *Forza plastica della natura*, che si è chiarita *Protoplasma*, cioè primo fattore delle cose mondiali. Siffatta ipotesi non potendo in nessun modo accettare, m'inchino a ciò che l'esperienza ci ha mostrato chiarissimo, e le scienze naturali hanno riconfermato, che cioè la natura consta di forze varie in iscambievole correlazione e circolazione.

[1] *Dial. sul sistema del mondo*, Dial. primo.

VI. La natura essendo varia, essenzialmente varia, è, in una sola parola, il Variuno, cioè il Vario, che tende all'Uno per necessaria legge di correlazione e di circolazione. Tale è il concetto dialettico della natura. Il concetto sofistico di essa consiste in dichiararla Univario, cioè Uno, che partorisce il Vario per necessaria legge di trasformazione, o di evoluzione. Di questa nostra conclusione ci è stata, fino ad ora, rivelatrice sicura l'esperienza, scrupolosamente studiata da eminenti fisici moderni. Sorretti dalla costoro autorità, abbiam potuto riconoscere nelle moltiplici forze della natura non tanti agenti modali d'una sola energia primitiva e indistinta, sì bene tanti agenti individuali, connessi senza dubbio infra loro, ma pur sempre distinti e irreducibili.

Se ciò è innegabile, e la prova si avrà ancor meglio in processo di ragionamento, è pur innegabile che il convergere nella natura del Vario all'Uno richiegga innanzi il divergere del Vario dall'Uno. La filosofia, che si adagia nella sola esperienza, apprende la natura composta da varii fenomeni in reciproca relazione, senza più, come appunto è toccato ultimamente allo Schopenhauer, che ha ristretta tutta la filosofia nella cosmologia, e questa ha trattata con la sola guida dell'esperienza. [1] Non si è pensato che anco riducendo la filosofia alla cosmologia, è necessaria una suprema unità, da cui si cavi la varietà de' fe-

[1] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tomo II, pag 127; Leipzig, 1859.

nomeni, se non voglia farsi della cosmologia, più che una scienza, una storia, e porgersi anzi la somma, che il sistema delle varie forze della natura. E veramente, a leggere oggi tante opere che discorrono della natura, non si può non iscorgere sin dal frontespizio che la scienza di essa è ita, e che non avanzi altro della cosmologia, che un vano simulacro. Vero, che alcuni positivisti, conducendosi da filosofi sistematici, senton il bisogno d'indagare una primitiva unità, da cui erumpa la successiva moltiplicità; ma noi abbiamo già accennato che il loro speculare, presumendo di trovare il necessario Uno in seno del necessario Vario, torna sofistico.

Adunque, da un lato non potendo far senza dell'Uno, qual principio spiegativo sì dell'esistenza e sì della convergenza del Vario all'Uno, e dall'altro lato essendo impossibile a trovare esso Uno tra le forze essenzialmente varie della natura, è mestieri presupporre altra forza, essenzialmente una, in necessaria relazione con le varie forze della natura. Siffatta forza è la *Mente suprema dell'universo.* Onde vedesi che noi, così come i positivisti, siamo costretti a confessare una ipotesi, che la esperienza non può immediatamente certificare; salvo che la nostra, come crediamo, è una ipotesi razionale e non irrazionale, possibile e non impossibile, non solo per le cose già esposte (Lib. II, c. II, III), sì anche per quelle da dire.

VII. La natura venne spesso dichiarata simile ad una scala. Oggi cotesta similitudine s'è

voluta abbandonare, e sostituirvi quella dell'albero. La sostituzione si capisce. Nella fisiologia si è spesso rassomigliato il nostro sistema nervoso ad un albero, per fare del cervello l'unico centro nervoso; ed ora nella paleontologia si paragona la natura ad un albero, per mostrare che tutto, per legge evolutiva, deriva da una prima radice naturale. Io, delle due similitudini, ritengo l'antica e non la nuova. Alla similitudine prescelta non molto ci tengo, persuaso che nella scienza le immagini valgono poco, e talvolta nocciono, servendo più a velare, che a rivelare le giuste idee. In ogni modo, non si può scartarle affatto, quante volte nella scienza si trasformano in necessario processo dialettico.

La scala, adoperata come similitudine della natura, ha due pregi importantissimi: il primo, degli scalini di cui consta; il secondo, del doppio moto discensivo ed ascensivo che comporta. Gli scalini sono immagini efficacissime dei diversi gradi, per i quali passa la natura. Il doppio moto discensivo ed ascensivo è altra immagine felicissima del doppio moto, che compie la natura dall'Uno al Vario, e dal Vario all'Uno. Cotesto doppio moto dà luogo a quella legge di circolazione, di cui poco prima è detto, e che costituisce il circolo dialettico della natura. Ma facciamo di particolarizzare le asserte generalità.

Senza dubbio nella natura v'ha moto ascensivo, consistente nel passaggio dalla minima alla massima penetrabilità. La minima penetrabilità

è la materia, la massima penetrabilità è lo spirito, o il pensiero che voglia dirsi. In siffatto moto vogliono trovarsi gradi ascensivi, perchè il moto ascensivo è moto continuativo, ch' è quanto dire moto a gradi, e non a salti. Spesso si è ripetuto: la natura non patisce il salto: *Natura non facit saltum.* Ma per che ragione la natura non comporta il salto? Forse per la ragione, che la natura procede a gradi? Cotesto è discorrere paralogistico. La ragione è, che il salto è una contraddizione, e noi abbiamo provato nel primo volume, in tante maniere, che la contraddizione non si dà in natura. Che il salto sia contraddizione vedesi da questo: nel salto supponesi un tragitto dall'uno all'altro estremo, senza toccare il mezzo; il che è impossibile. In altre parole, nel salto s'ha due punti estremi contraddittorii, senza termine medio; il che è contraddizione. La natura, dunque, non comporta il salto. La natura, invece, comporta il grado, giacchè questo è passaggio fra due punti estremi contrarii e non contraddittorii; e quindi se il salto è una contraddizione, il grado è una conciliazione. Da tutto ciò deriva che il moto ascensivo consta di gradi ascensivi; i quali, giusto perchè trapassi dialettici, più che antidialettici, conciliativi, più che inconciliativi, conferiscono all'armonia dialettica delle varie forze mondiali.

Nella natura basta il moto ascensivo? Non si richiede lunga dimostrazione a intendere che nessuna cosa ascende, se manchi della potenza ad ascendere. Or si ponga che la natura consti,

ad esempio, di sole quattro, cinque, dieci forze principali, ciascuna dotata per sè stessa della potenza ascensiva. Che cosa avverrà al proposito? Avverrà che le forze rimangano separate, l'una dall'altra, e che per conseguenza nella natura venga affatto meno il moto ascensivo, in sè stesso continuo, in quanto risultante di gradi e non di salti. Dunque, per aversi il moto ascensivo richiedesi una prima forza, che abbracci potenzialmente tutte le altre forze; giacchè solamente a tale condizione non diventano le forze della natura de'salti, più che de'gradi. Oggi i medesimi positivisti, che non fanno della natura tanti piani soprapposti, l'uno all'altro, senza processo necessario, dimandano in seno della natura una prima forza, che contenga in modo indistinto tutti i gradi principali per i quali passa la natura. Il loro errore, come abbiamo visto, è di confessare una prima forza assurda, impossibile. Di qui poi avviene che il loro moto ascensivo è assurdo ed impossibile; sì perchè l'ultima conseguenza ascensiva contiene più del principio ascensivo, essendo quella una forza cosciente, e questo una forza incosciente; sì perchè manca la ragione del dover essere l'ultima conseguenza ascensiva la coscienza, mancando un principio che la segni come ultima; e sì perchè l'ultima conseguenza ascensiva non è conseguenza, per manco di principio, e non è principio, per manco di altre conseguenze.

Tutte codeste assurdità e più altre, che esporremo, si cansano, disposando al moto ascensivo

il moto discensivo. I due moti, infatti, sono due moti inseparabili del moto universale. Secondo questo moto tutto ascende alla coscienza, perchè tutto discende dalla coscienza, o, ch'è lo stesso, tutto arriva alla coscienza, perchè tutto deriva dalla coscienza. Pensatamente scambio le parole di ascendere e discendere con le altre di arrivare e derivare, acciocchè quelle prime non si pigliassero in significato troppo materiale e grossolano: lo che nocerebbe alle nostre persuasioni scientifiche. Ciò di volo avvertito, è evidente, ripigliando l'argomento, che l'ascesa, senza la discesa, diviene casuale; in guisa che l'una e l'altra formano il moto circolare della natura, per il quale essa va dallo stesso allo stesso, sotto diverso rispetto. Lo stesso onde originalmente tutto deriva, e dove finalmente tutto arriva, è la coscienza; ma, sotto diverso rispetto, muovesi dalla coscienza infinita, e giungesi alla coscienza finita. La coscienza infinita è, per noi, la *Mente suprema dell'universo.*

La quale, come necessaria relazione verso sè stessa, e verso altro distinto da sè stessa, è, giusta l'eloquio adottato, *Mente essente ed efficiente*. La *Mente*, in quanto *efficiente* (chè ora da siffatto lato vuol mirarsi), abbraccia diversi effetti ideali, anzi è, come vedremo nel concetto dialettico della creazione, potenzialmente diversi effetti ideali. Cotesti effetti ideali costituiscono i sommi generi potenziali (*summa genera potentialia*), da'quali procedono i sommi generi attuali (*summa genera attualia*),

diffusi per la natura. I sommi generi potenziali formano le forze della natura, nel loro significato originario, quali ideali possibilità d' operare; e i sommi generi attuali porgono le forze della natura, nel loro significato secondario, quali reali attività d' operare. Dai sommi generi potenziali sono effettuati e spiegati i sommi generi attuali; in modo che quelli negati, questi diventano delle casualità meccaniche, senza causalità dinamiche. Per i sommi generi potenziali sono i sommi generi attuali gradi conciliativi e non salti inconciliativi; giacchè in quei primi s' intende la necessaria connessione, che hanno questi secondi nel giro della natura. Certo, i sommi generi attuali, per il meccanismo del moto, si mostrano in iscambievole correlazione e circolazione, ma il meccanismo, come ben sentenziò il Leibnitz, non ispiega sè stesso. È il dinamismo de'sommi generi potenziali, che spiega il meccanismo de'sommi generi attuali, e lo spiega, disvelando il fine per cui essi generi attuali e operano e s'uniscono e ascendono a grado a grado dalla minima sino alla massima penetrabilità, rappresentata dal pensiero, o dalla coscienza. Da tutto ciò è dato concludere, che, paragonando la natura ad una scala, non s' incorre in vaniloquio; essendo la natura, così come la scala, capace di scalini e di doppio moto discensivo ed ascensivo. Al presente, che esponiamo il concetto dialettico della natura, conviene di preferenza guardare al moto ascensivo, in che sta particolarmente il processo cosmico.

VIII. Il Vico, toccando con magistral finezza alcuni punti di cosmologia, scrive: *Natura conando coepit existere; sive conatus natura, ut scholae quoque loquuntur, in fieri est.* [1] Il filosofo napoletano, secondo che ben osservasi dal Cantoni, non determina chiaro che sia e dove sia il conato; [2] e ciò nullameno riman vero che la natura cominci ad esistere col conato. Per conto nostro, che cosa è il conato, e dove esso trovasi? Noi crediamo che il conato si trovi, come in primo principio, nella *Mente suprema dell'universo;* la quale, in quanto *essente*, è atto supremo, per cui esiste in sè stessa; in quanto *efficiente*, conato supremo, per cui comincia la natura. Nel primo momento categorico è provato che il conato è atto iniziale, e che l'atto iniziale di qualunque essere concreto è la idea concreta di genere. Continuando su tale dottrina, possiamo ora dire che la *Mente*, come *efficiente*, essendo supremo conato, è per questo genere supremo; e siccome il genere supremo è sempre la idea dell'ente, così tale idea genera altre idee, che sono altri generi subordinati, costituenti i sommi generi potenziali di sopra affermati. Siffatti generi, una volta generati dentro la *Mente*, hanno la virtù di rigenerarsi fuori della *Mente;* in guisa che il concetto dialettico della creazione, secondo che si vedrà, non consiste in una generazione, ma in una rigenera-

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 82, ed. cit.

[2] G. B. Vico, *Studii critici e comparativi*, pag. 53; Torino, 1867.

zione, cioè in una necessaria ed attuale rigenerazione d'una necessaria e potenziale generazione.

Tutto il detto prova che il conato e il genere fanno tutt' uno. Se alcuna differenza voglia mettersi fra il conato e il genere, è questa: che il conato sia il genere nell'ordine reale, e il genere il conato nell' ordine ideale; differenza questa tutta accidentale, poichè sappiamo che in concreto tutto ciò ch' è conato è genere, e tutto ciò ch' è genere è conato. Solamente dobbiamo aggiungere, continuando nell' analisi incominciata, che il genere esistendo sempre per la *Mente* che lo genera, è sempre effetto generato. Laonde, per sè stesso, non è mai causa prima assoluta. La causa prima assoluta negli ordini universali è sempre la Mente, per cui virtù esiste il medesimo genere. Il genere, dal canto suo, appunto perchè generato dalla Mente, siccome atto iniziale, è, per il principio onde procede, effetto ideale; pel termine dove inclina, causa ideale, sempre subordinata alla Mente. Il genere, in quanto effetto ideale, è idea generata; in quanto causa ideale, è idea generante, o vogliasi rigenerante. Al presente vuol meditarsi da quest'ultimo aspetto, cioè qual idea generante; attesochè, come tale, s' identifica col conato, ed è, a parlar proprio, virtù generante.

Fermato che la natura esiste pel conato, e che il conato è tutt' uno col genere, inteso come virtù generante; seguita che le varie forze di natura, nel significato secondario d' attività reali d'operare, esistono per i varii generi, che co-

stituiscono le varie forze di natura, nel significato primario di possibilità ideali d'operare. Il che riconferma il pronunziato precedente, che cioè le varie forze di natura non s' intendono in modo alcuno, se non vengano studiate tanto quali effettive attività d'operare dall' esperienza, quanto quali primitive possibilità d'operare dalla ragione. I positivisti esclusivi, per avere sconosciuta cotal intima relazione fra l'esperienza e la ragione, fra la realtà e l' idealità delle cose, han ridotte, come vedremo, le varie forze della natura a pretti individui; dai quali invano si son adoperati a cavarvi il disegno dialettico della natura. Gli speculativisti esclusivi, per opposito, facendo de' generi tante idee vuote, non fondate e fecondate da una sovrana *Mente* concreta, hanno influito non poco che i positivisti abbiano cacciato via dal tempio della scienza le idee di genere, come tante divinità decrepite e bugiarde.

Le idee di genere, al contrario, sono le vere cause del mondo. Ciascun genere, infatti, è una virtù generante, a cui corrisponde di necessità un essere generato, che forma l' individuo. Il genere, prima d' arrivare all' individuo, passa per la specie; sì che la specie media fra il genere e l' individuo. Ciò bisogna chiarire, affinchè il mio pensiero non venisse franteso. La specie (εἶδος, *species*) è il medesimo genere, in quanto appare. Il genere appare, generandosi, cioè passando dalla sua potenziale idealità alla sua attuale realtà; in modo che la specie è la gene-

razione o individuazione propria della virtù generante, infusa nel genere. Indi è che le parole di specificazione, di generazione, d'individuazione suonano il medesimo; vale a dire importano un genere, che, generantesi, passa dalla virtualità generante all'attualità generata. L'analisi fatta infino ad ora mostra chiarissimo, che il genere è sempre conato generante, che l'individuo è sempre atto generato, e che la specie è sempre nesso fra il conato generante e l'atto generato. Appunto perchè la specie consiste sempre in tal nesso, ella è allora solamente intesa a dovere, quando vi si rilevano i due componenti integrali del genere e dell'individuo; quello come prima origine, e questo come ultimo termine di essa specie. Quanto ciò importi grandemente, si vedrà sovrattutto nel discorrere che faremo de'contemporanei materialisti.

Frattanto dalle cose stabilite circa al genere, alla specie, all'individuo, si può tirare questa conclusione: che i tre elementi di ciascuna esistenza naturale formano un perfetto processo categorico. Questa mia deduzione, spero, non si attribuirà a passione di sistema; essendo pur troppo evidente il nesso necessario fra i tre momenti categorici, de'quali si è a lungo discorso, e i tre elementi di ciascuna natural generazione. E per fermo, il genere, siccome virtù generante, rappresenta senza dubbio la tesi: la specie, trovata nel necessario trapasso dalla virtù generante all'atto generato, forma l'antitesi: l'individuo, ch'è l'atto appieno generato, e in cui

ha luogo la perfetta armonia dialettica fra il genere e la specie, è certamente la sintesi. Ciò accennato, e basta averlo accennato, seguitiamo nella nostra analisi.

IX. Gl' individui, una volta generati in natura, si rigenerano, per quella virtù rigenerante che acquistano i generi, poichè da potenziali son divenuti attuali. Cotesto continuo rigenerarsi dei generi attuali costituisce la continua apparizione delle specie; essendo la specie, com' è detto, il genere, in quanto appare. Al proposito vogliono osservarsi principalmente due cose: la prima, che le specie, nel loro continuo apparire, hanno dell' immutabile e del mutabile; e la seconda, che le specie, nel loro continuo apparire, abbracciano i due moti ascensivo e discensivo della scala, a cui abbiamo rassomigliata la natura. Ciascuna specie, consistendo sempre nel nesso necessario fra il conato generante e l'atto generato, ha, sotto diverso rispetto, dell'immutabile e del mutabile. Il conato generante nella specie, ch' è il genere, non muta mai nella sua essenza ideale; altrimenti cesserebbe issofatto ogni essenzial distinzione fra le idee, e per conseguenza anche fra le cose, come oggi appunto incontra a tutti i positivisti, che della natura fanno veramente un caos, più che un cosmos. Le specie, rispetto al genere, onde si generano e si rigenerano, sono dunque immutabili; e noi già provammo che nell'universo tutto si muove, anche l' idea, ma la mobilità non include la mutabilità. (L. I, c. I, n. XIII.)

Non il medesimo può dirsi in rispetto all'atto generato. Le specie, per l'atto generato, connettendosi alle particolari individualità degli esseri di natura, presentano mutabilità indescrivibile; in guisa che non sia dato coglierla nè manco col microscopio, o col telescopio. Però, la mutabilità non vuol esser tale e tanta, che distrugga la immutabilità del genere, cui l'essere di natura appartiene. In tal caso avrebbesi l'assurdo della mutabilità del genere, per sè stesso immutabile, ovvero l'altro assurdo d'un effetto generato, per nulla conforme alla causa generante. La mutabilità, o la variabilità che piaccià, delle specie risguarda il loro apparire individuale; che senza fallo è indefinitamente moltiplice. Il che servirà ad intendere fin dove possa accettarsi la mutabilità indefinita de'tipi specifici, oggi pretesa in modo affatto assoluto dai positivisti, sovrattutto darwiniani.

La seconda osservazione è, che le specie, nel loro continuo generarsi e rigenerarsi, abbracciano i due moti ascensivo e discensivo della scala naturale. Tanto il moto ascensivo, quanto il moto discensivo della specie, fondasi nella legge universale dialettica già stabilita, che cioè ogni cosa, anche ogni genere, ogni specie, è necessaria relazione a sè, e ad altro. Le specie, in risguardo al moto ascensivo, sono coordinate nella natura così, che le inferiori inclinano alle superiori, sino che arrivate alla specie suprema, necessariamente in questa si posano. Di che la ragione è, che ciascun genere, in quanto

è a sè, è generativo della specie sua propria; in quanto è ad altro, è partecipativo della specie prossima. Dico pensatamente che il genere è partecipativo, e non generativo della specie prossima; giacchè se un solo genere generasse tutte le specie, quindi anche le prossime, s'incorrerebbe nella impossibilità dialettica che il genere sia ad altro, senza esser a sè; che abbia dell'identico e del comune, senza avere del diverso e del proprio. Per tanto il genere, in rispetto ad altro, è solamente partecipativo, e in conseguenza fra la specie inferiore e la specie superiore è solo partecipazione, già s'intende parlare delle specie principali della natura, davvero distinte per essenza generante, e non di quelle, che meglio si appellerebbero sottospecie.

Poichè le specie, salendo su su, pervengono alla specie suprema, il moto ascensivo della natura di necessità ferma in essa, essendo impossibile andare di là dal supremo. Perchè impossibile? Perchè il supremo scopo del moto ascensivo dee reiterare il supremo principio del moto discensivo, in che consiste il natural circolo dialettico dell'andare dal medesimo al medesimo, sotto diverso rispetto. Di qui avviene che il supremo principio del moto discensivo è il pensiero, e il supremo scopo del moto ascensivo è il pensiero; salvo che in quel moto si ha il pensiero, qual *Mente suprema dell'universo*, e in questo moto il pensiero, qual mente subordinata dell'universo. Nella natura niente ascende, se niente discenda: niente viene a tal fine, se

niente divenga da tal principio; essendo il fine il medesimo principio nella sua ultima esplicazione. Laonde se al concetto di specie togliasi il concetto di fine, non se ne intende nè l'assoluta significazione, nè la relativa ascensione dalla specie inferiore alla specie superiore, finchè arrivi alla specie suprema. Da siffatto lato l'Ulrici ben avvisa che la idea della specie (*Die der Gattung*) consiste tutta nell' attuazione d' uno scopo universale. [1]

X. Dopo tutte le cose esposte, pare che il processo cosmico non possa mettersi in dubbio. E di vero, che si richiede ad avere tale processo? Si richiede principalmente due cose: la prima, che diasi un principio, da cui originalmente deriva il processo cosmico; la seconda, che fra le varie forze della natura si allontanino i salti, per sè stessi contradditorii, e in loro vece si pongano i gradi, per i quali si ha continuazione e conciliazione fra i moltiplici obbietti naturali. All'una e all' altra esigenza crediamo aver soddisfatto in gran parte; e dico in gran parte, giacchè in tutto si farà manifesto, ragguagliando ancora le nostre opinioni con quelle degli speculativisti e de' positivisti.

Noi abbiamo visto che la natura è il necessario Variuno, e non il necessario Univario; perciò in quella si ha sempre elementi varii, per numero incalcolabili, per essenza irreducibili. Se la fisica antica parlò solo di quattro primi

[1] *System der Logik*, pag. 587; Leipzig, 1852.

elementi, dell'acqua, della terra, dell'aria e del fuoco, la fisica moderna ha di molto allargato il numero de'primi elementi naturali. Vero, che all' analisi è successa la sintesi, a fine di aggiungere una primitiva riduzione di essi elementi naturali. Ma che cosa ha conseguito fino ad ora la sintesi? Per ciascun ordine di forze, specialmente per le minerali, s' è potuto confessare una sola forza, che, individuantesi con modi innumerevoli, costituisce l' unità di esse forze. Anzi, a parlar giusto, nè manco s' è assicurata l' unità delle forze minerali, nello scientifico senso. Così, il Secchi, nella sua opera: *L' unità delle forze fisiche*, porge quest' ultima conclusione: Tutte le forze della natura dipendono dal movimento. Con tale conclusione è bene assodato che il moto è la comune proprietà delle forze fisiche, ma non già che queste si stringano in una sola forza, che sia, a parlar proprio, tale o talaltra negli ordini minerali. In modo che il titolo dell' opera prometta più assai, che non si raccolga dalla sua ultima inferenza. Anche il Love, nel suo *Saggio su l'identità degli agenti*, si adopera a spiegare i diversi agenti di natura col moto, riducendo quelli a distinta celerità e intensità di movimenti vibratorii. Al medesimo scopo, e con più splendidi risultamenti, si adoperarono il Grove, il Tyndall, il Baumgartner; ma per i loro studii, senza dubbio lodevoli e profittevoli, veniamo a sapere che il moto, or manifesto, or occulto, sia comune azione delle varie forze naturali. Ciò non viene da noi negato,

ma ben neghiamo che da ciò possa credersi già trovata in seno della natura una primitiva forza; dalla quale, per trasformazione ed evoluzione, procedono tutte le altre forze, non meno minerali, che vegetali ed animali.

Pur si dirà: se le varie forze della natura non derivano, per necessaria evoluzione, l'una dall'altra, il processo cosmico è ito affatto. Sì davvero è ito, conchiudendo l'universo nella materia sensibile. Difatto, impotenti a trovare una forza suprema nella materia sensibile, bisogna chiarir vana la ricerca del processo cosmico. E veramente appo i materialisti si porge, più che la necessaria trasformazione ed evoluzione, la sovrapposizione e giustaposizione casuale fra i diversi ordini specifici della natura. Appo noi siffatti ordini specifici sono necessarie conseguenze de'sommi generi potenziali, insidenti nella *Mente suprema dell'universo*. Ciascun ordine specifico è un grado, e non un salto; perchè essendo una necessaria individuazione d'un sommo genere potenziale, è per questo una necessaria e graduata finalità ascendente, esplicatasi nella natura, da complicata che era nel sovrano principio discendente di tutte le cose mondiali. Insomma, nel processo cosmico tutto ascende a gradi verso il pensiero, attesochè nel processo teocosmico tutto discende a gradi dal pensiero. Solamente per i teisti sofistici il processo cosmico diventa arbitrario, essendo per essi anche arbitrario il processo teocosmico. Lo che non ha luogo nel nostro mentalismo dialettico.

XI. Ma torna acconcio, anzi necessario dare ora, come per saggio, alcuni particolari fatti della general dottrina stabilita. Nella natura distinguonsi quattro specie principali di forze: le minerali, le vegetali, le animali, le razionali. Fra coteste quattro specie di forze procedesi, per gradi ascensivi, dalla minima penetrabilità sino alla massima penetrabilità.

Le forze minerali godono minima penetrabilità, benchè abbiano per proprietà essenziale l'attrazione, che in sostanza è penetrazione. Se in esse forze la penetrazione è minima, la ragione è, che ciascuna consta di atomi innumerevoli della medesima natura, tutti dotati della medesima attrazione. La quale convertesi in repulsione, appunto perchè l'attrazione avviene fra elementi della stessa natura. Siffatto attrarsi degli atomi minerali, impedito nella sua compiuta intensità, pel simultaneo respingersi che in essi sviluppasi, produce nelle forze inorganiche minerali minima penetrabilità, detta impenetrabilità, cioè coesistenza degli atomi, gli uni fuori degli altri: il che rende ragione dell'appellarsi in fisica tutte le forze inorganiche impenetrabili. Dal detto si par manifesto, che come la repulsione esiste nelle forze inorganiche per l' attrazione; così esse possedono la impenetrabilità per la minima penetrabilità, di cui sono dotate nella gerarchia degli esseri naturali.

La minima penetrabilità non è la stessa nello stato aeriforme, liquido, solido delle forze inorganiche. La coesione cresce di più in più dallo

stato aeriforme allo stato liquido, e da questo allo stato solido, senza che mai la penetrabilità coesiva cessi d'esser minima in risguardo alle forze organiche della natura. La virtù di coesione, e quindi di penetrazione, diventa non poco intensa nel cristallo; ma pure, a paragonare questa forza inorganica, che senza dubbio è la più perfetta, con l'infima forza organica del vegetale, si trova in quella minima la penetrabilità. Nel cristallo non per anche abbiamo la vita; perciò in esso domina più il moltiplice, che l'uno: più la esteriorità, che l'interiorità: più la scompenetrazione, che la compenetrazione. Alcuni materialisti vorrebbero fare del cristallo un termine medio fra il regno minerale ed il regno vegetale. Nel cristallo invece il regno minerale raggiunge la più alta perfezione, senza smettere le leggi di questo regno; come dire di prodursi per estrinseca sovrapposizione, non per intrinseca generazione: di persistere indefinitamente, sottratto ad agenti estranei, non di trasformarsi per agenti intrinseci: di restare in quiete, poichè formato, non di muoversi, anche formato. Per tanto la materia inorganica, anco nel suo massimo sviluppo, rappresentato dalla cristallizzazione, è genere di forze minimamente penetrabili; e tale rimane sempre, dal suo primo momento categorico, ch'è aeriforme, sino al suo ultimo momento categorico, ch'è solido cristallizzato. Le forze inorganiche, per esser dotate di minima penetrabilità, non posseggono mai sè stesse, nè vivono mai a sè stesse, ma sempre son destinate, qual mezzo, ad altro.

Dalle forze inorganiche alle forze organiche passano importanti differenze. – I corpi inorganici, cioè i minerali, constano di componenti omogenei, gli uni indipendenti dagli altri, senza che nessuno di essi abbia ufficio di reggere e dirigere il tutto corporeo. Se in qualche corpo inorganico si trova componenti eterogenei, liquidi cioè e solidi, come ad esempio nel gesso, nella pietra opale, nel sale comune, non avviene nè manco in questi casi che uno de'componenti regga e diriga gli altri. I corpi organici, cioè vegetali ed animali, constano sempre di componenti eterogenei, gli uni dipendenti dagli altri, tutti appellantisi organi, destinati a diverse funzioni, e procedenti da un comune principio. – I corpi inorganici si accrescono dall'esterno all' interno, per accumulazione esterna di particelle simili: si ponno dividere in parti minutissime, senza che ciascuna parte cessi d'esistere: hanno d'ordinario forma angolosa, circoscritta da faccie piane. I corpi organici si sviluppano dall' interno all'esterno, trasformando ciò che ricevono dall'esterno: non si possono dividere in parti, senza che il tutto corporeo non cessi di vivere, e anche ciascuna parte, per sè stessa: hanno forma tondeggiante, a cominciare dalle cellule, che ne costituiscono la sostanza rudimentale. – I corpi inorganici vanno privi di speciale inviluppo, i corpi organici hanno un inviluppo, detto corteccia nelle piante, pelle negli animali: i primi sono inalterabili, salvo per azione esterna; i secondi alterabili, morituri per sè stessi: gli uni, isolati dall'aria e dall'acqua,

si conservano in perpetuo; gli altri, isolati dall'aria e dall'acqua, periscono immantinente.

XII. Coteste differenze tra le forze inorganiche e le forze organiche provano chiaro, ascendersi dalle une alle altre dalla minima alla massima penetrabilità. Chi, infatti, considera la pietra in risguardo alla pianta, al bruto e all'uomo, si persuade subito che quella, frastagliandosi in molti centri, possiede minima penetrabilità; laddove la pianta, il bruto e l'uomo, avendo un comune centro, detto germe nella pianta, anima nel bruto e nell'uomo, conseguono massima penetrabilità. Forse potrà stimarsi che anche in tali forze vitali si ha moltiplicità di centri cellulari confederati, o, come esprimesi il Virchow, somma di unità cellulari in relazione.[1] Ancor voglia ciò concedersi; come sarà possibile tal confederazione, o relazione che dicasi, senza un comune centro? Adunque, sostituendo in biologia al comune centro i moltiplici centri, solamente in apparenza si dilunga la necessità del comune centro, senza del quale nè i varii centri possono unirsi, nè si può avere il fatto innegabile dell'ascendere dalla minima alla massima penetrabilità, col passare dalle forze inorganiche alle forze organiche.

Ciò posto, l'ascesa alla massima penetrabilità per che modo avviene? Per semplice lavoro meccanico, o per qualche altra forza, che media fra le forze inorganiche e le forze organiche, o per

[1] *La patologia cellulare*, pag. 13, trad. ital.; Milano, 1864.

qualche altro principio nuovo, che s'insinua nella natura? La prima di coteste ipotesi non è ammissibile. Fino ad ora i materialisti si sono sforzati invano, come vedremo, di provare che la vita, propria delle forze dotate di massima penetrabilità, sia semplice lavoro meccanico. Fuori dubbio il lavoro, o che dicasi moto meccanico, è manifestazione, espressione della vita, ma non mai spiegazione e produzione di essa. Senza la vita non nasce la vita. Il moto meccanico presuppone e non pone la vita; giusto perchè il moto delle forze organiche è un moto tutto speciale, cioè vitale e non materiale. Essendo il moto vitale e non materiale, ha luogo la massima penetrabilità; talchè il moto acquista massima penetrazione, non per opera del moto stesso, sì bene per opera d'una nuova potenza, che lo invade, cioè d'una potenza vivente. I materialisti di continuo scambiano l'effetto con la causa, cioè il moto meccanico massimamente penetrativo de'corpi organici con un principio vivente, che il produce e conserva, essenzialmente diverso da'principii agenti ne'corpi inorganici.

La seconda ipotesi, che cioè altre forze mediino fra quelle inorganiche ed organiche, nè manco può accettarsi. Veggendo l'enorme lacuna che attualmente spalancasi dall'inorganicità all'organicità, si è creduto riempierla con aggiungere all'antica classificazione delle forze minerali, vegetali ed animali, le forze vitali, allogate fra le due opposte rive degli esseri inorganici ed organici. Di coteste forze vitali, a cui accenna

il Lioy, [1] si è avuto qualche indizio di fatto? Nessuno. Per quale via, dunque, si sono escogitate? Per via analogica. E sia pure, ma il guaio al caso è, che la via analogica trovasi in contraddizione con la via logica. E perchè? Perchè qui ci troviamo al medesimo assurdo dianzi esaminato, e peggio, di ammettere delle forze medie tra esseri viventi e non viventi. Dico peggio; attesochè di sopra trattavasi di confessare in principio di tutti gli esseri naturali una forza mezzo vivente e mezzo non vivente; ed ora invece si presume, che, dopo il regno delle forze non viventi, abbiasi un altro regno di forze tra vive e morte a un medesimo tempo.

Scartate le due prime ipotesi, avanza solamente vera la terza, la quale domanda un nuovo principio, come necessario passaggio dall' inorganico all'organico. Siffatto nuovo principio è un nuovo genere, aggiunto al genere antico, voglio dire il genere nuovo organico. Il qual nuovo genere, in quanto appare, transita dalla sua potenzialità ideale alla sua attualità reale, e si specifica forza reale organica, da prima vegetale, più tardi animale, più tardi ancora intellettuale, o dicasi razionale; alla medesima guisa che l'antico genere inorganico, passando dalla sua idealità alla sua realtà, si specifica forza reale inorganica, da prima aeriforme, più tardi liquida, anco più tardi solida. Anzi al proposito si avverta che come la forza ideale inorganica, specificandosi, gode

[1] *Conferenze scientifiche*, pag. 208; Torino, 1872.

la minima penetrabilità a diversa intensità nei corpi aeriforme, liquido, solido, sovrattutto cristallizzato; così la forza ideale organica, specificandosi, gode la massima penetrabilità a diversa intensità ne'corpi vegetale, animale, umano. Difatto, mettendo in paragone questi tre ultimi corpi della natura, è facile scorgere che nella pianta non manca un centro di penetrazione, a cui s'attaccano tutti i rami di essa, ma pure tal centro è insensitivo, ed appena eccitabile; quando che nell'animale il centro di penetrazione diventa più intenso, cioè sensitivo, finchè nell'uomo il medesimo centro di penetrazione tocca la più profonda intensità, facendosi intellettivo.

XIII. Dopo le quali cose, importa esaminare se aggiungendosi il principio nuovo vitale al principio antico minerale, l'uno si stacchi dall'altro in guisa, che vada via ogni processo cosmico fra le forze della natura. Per noi ciò non ha luogo, sia che si consideri il moto discensivo, sia che il moto ascensivo della natura. Quanto al moto discensivo, tutto deriva in modo necessario dalla Unità dialettica della *Mente essente ed efficiente.* I diversi gradi della natura sono concepibili solo nelle idee di mezzo e di fine, rappresentate dalle idee di genere e di specie, e queste idee sono ammissibili solo in una mente, che possa pensarle ed attuarle; in maniera che non presupponendo una *Mente suprema dell'universo*, la natura diventa un fatto meccanico, tanto più inesplicabile, quanto più mirabile. Il meccanismo reale della natura mostra il fatto: il dina-

mismo ideale dimostra la ragione del fatto. Ora, il dinamismo ideale, dal canto suo, può esister per una sovrana forza mentale, che di necessità lo generi dentro di sè stessa, e di necessità lo rigeneri fuori di sè stessa nelle varie forze graduate della natura. Dunque la natura, a rispetto del moto discensivo, gode processo necessario.

La natura, in risguardo al moto ascensivo, ancor possiede processo necessario, a considerare tanto il dinamismo ideale, quanto il meccanismo reale, che al dinamismo corrisponde. La legge del dinamismo ideale importa che la natura è una seguenza di forze, delle quali alcune sono mezzo, ed altre sono fine. Così, nella natura il minerale è mezzo a nutricare il vegetale: il vegetale mezzo a pascolare l'animale: il minerale, il vegetale, l'animale, tutti mezzi rispetto all'uomo, ch'è l'ultimo fine della natura. In tale dinamismo il processo cosmico è necessario, giacchè il grado minerale è necessariamente destinato al grado vegetale: questo necessariamente destinato al grado animale: cotesti tre gradi inferiori della natura necessariamente destinati al grado più perfetto di essa, cioè all'uomo. Di che la ragione è, che la natura è necessaria finalità ascendente al pensiero, per la necessaria causalità discendente dal pensiero; e siffatto intimo nesso fra il principio e lo scopo della natura costituisce il dinamismo ideale della natura.

In questo dinamismo ideale trova spiegazione il meccanismo reale della natura, e perciò l'uno e l'altro necessariamente armonizzano. Giusta il

meccanismo reale, le principali forme specifiche della natura si presentano così coordinate ne' loro gradi ascensivi. Le forme minerali hanno per atto universale il moto meccanico, che, fermando alla minima penetrabilità, rivelasi con gli atti speciali di attrazione, di repulsione, di coesione: le forme vegetali hanno per atto universale anche il moto meccanico, che, toccando una prima penetrabilità massima, dispiegasi negli atti speciali precedenti, più negli altri susseguenti di nutrizione, d'incremento, di generazione: le forme animali hanno per atto universale ancora il moto meccanico, che, passando ad una seconda penetrabilità massima, dimostra gli atti speciali precedenti, più gli altri susseguenti di locomozione, di sensazione, di affezione: da ultimo le forme razionali hanno per atto universale eziandio il moto meccanico, che, internandosi in una terza ed ultima penetrabilità massima, palesa tutti gli atti speciali precedenti, più gli altri susseguenti di ragione, d'invenzione, di arbitrio. Onde scorgesi chiaro che la natura, nel suo meccanismo reale, ad ogni grado ascensivo conserva l'antico, e ne aggiunge uno nuovo. Se in tutto ciò dee scorgersi un necessario processo, non è pel reale meccanismo della natura, ch' è sempre un fatto, vogliasi pur costante, sì bene pel dinamismo ideale della natura. Difatto, allorchè si discuopre in quel processo meccanico naturale un processo dinamico razionale, conosciuto e voluto da una *Mente suprema dell'universo*, allora intendesi il vero ed assoluto significato della na-

tura. Come nella storia delle azioni sociali i fatti antecedenti si uniscono in modo necessario ai fatti susseguenti, veggendo in essi uno scopo conosciuto e voluto dalla mente umana; così nella storia delle azioni naturali i fatti antecedenti e susseguenti si collegano in modo necessario, veggendovi uno scopo inteso e disposto dalla *Mente suprema dell'universo*. E seguitando nel medesimo paragone, come nel corso progressivo della storia sociale è la mente umana, che aggiunge il nuovo su l'antico, questo ammodernando ed ampliando; così nel corso progressivo della storia naturale è la *Mente suprema dell'universo*, che aggiunge il nuovo su l'antico, perchè l'inorganico diventi organico, e questo passi per i tre gradi ascensivi del vegetale, dell'animale, dell'uomo. L'analogia, adoperata qui come altrove, serve a dichiarare, non a provare il nostro assunto, sapendo bene che la scienza riposa, più che nell'analogismo, nell'epilogismo, come direbbe il De Meis. [1]

XIV. Tutto il provato rende manifesto che la nostra filosofia della natura non è più speculativa, che positiva, o più positiva, che speculativa. Le due viste estreme dello speculativismo e del positivismo sono fuse nel nostro idealismo dialettico, che appelliamo anco mentalismo dialettico. Sino ad ora, infatti, sorretti dall'esperienza e dalla ragione, abbiam potuto persuaderci che la natura non istà in una sola forza, simile o alla potenza unica d'Aristotile, o allo spazio unico

[1] *I tipi animali*, pag. 7; Bologna, 1872.

di Cartesio, o alla forza unica indifferente di alcuni attuali naturalisti. Per noi la natura, secondo che insegna l'esperienza e la ragione, e riconferma anche la chimica moderna, consta di forze indefinitamente varie e variabili, non solo per quantità, eziandio per qualità. La quantità predomina entro il medesimo ordine specifico di forze, e perciò la differenza fra le forze inorganiche aeriformi, liquide e solide, è quantitativa. La qualità predomina nel passaggio delle forze da uno specifico ordine inferiore ad un altro specifico ordine superiore, e quindi fra le forze inorganiche e le forze organiche la differenza è qualitativa.

Per tanto la massima riduzione che può aversi nella natura è in due principali ordini, e ciò sono: i corpi inorganici ed i corpi organici. All'ordine inorganico appartengono gli esseri aeriformi, liquidi e solidi; all'ordine organico gli esseri vegetali, animali, razionali. Sperare altra riduzione, la riduzione cioè di tutti gli esseri naturali o all'organismo, come han tentato alcuni speculativisti, fra gli altri lo Schelling, o all'inorganismo, come presumono i positivisti, che si chiariscono materialisti, non è possibile. Dall'inorganismo all'organismo rimane sempre una differenza irreducibile, qualitativa cioè e non quantitativa. Nella natura non deesi accrescere, nè decrescere la varietà delle forze. La meccanica, per esempio, accresce il numero delle forze, tenendo l'attrazione e la repulsione in conto di forze distinte: la chimica incorre nel medesimo inconveniente, facendo del-

l'elettricità positiva e negativa due forze diverse: la fisiologia pure ha il medesimo vizio, mettendo antitesi fra la irritabilità e la sensibilità: e dello stesso difetto bisogna imputare quei fisici, che tuttavia parlano di tanti fluidi imponderabili. Ma, da altra parte, non bisogna decrescere così la varietà delle forze nella natura, da ripromettersi in questa una primitiva e assoluta unità. Nella natura, comunque riducasi il diverso all'identico, non cessa mai il vario; e perciò ne abbiamo posto il concetto dialettico nel Variuno e non nell' Univario, cioè nel Vario, che arriva all' Uno per correlazione, e non nell' Uno, che partorisce il Vario per evoluzione.

Con ciò non vogliamo dire che la natura cominci dal Vario, primitivamente. Dal Vario niente comincia: tutto comincia dall'Uno, anche la natura. Laonde abbiamo ancora stabilito che la stessa natura comincia dal conato, primitivamente uno, che consiste nella *Mente efficiente*. In questo supremo conato ideale sono compresi altri conati ideali subordinati, che formano i sommi generi potenziali della natura, dai quali discendono i sommi generi attuali dell' inorganicità e dell' organicità: quella e questa determinantisi in altre varie forze materiali e vitali. Le quali varie forze, in quanto tutte discendono dall' Uno, rappresentato dal primo conato della efficienza mentale, tutte ascendono all' Uno, rappresentato dalla correlazione e circolazione fra le varie forze della natura. Dunque la natura, considerata non verso l' assoluto Uno, da cui pri-

mitivamente deriva, ma verso sè stessa, nella sua reale esistenza, è il Vario, che rinvertisce all'Uno, e non l'Uno, che partorisce il Vario.

XV. Viene ora acconcio ragguagliare il nostro opinare con quello degli speculativisti e de' positivisti esclusivi. Al proposito confessiamo innanzi tutto che appo gli uni e gli altri non mancano delle sentenze innegabili. Per cominciare dagli speculativisti, diciamo che costoro ben affermano, esser necessario il processo nella natura, ridursi esso processo ad una necessaria manifestazione ideale e finale, e i varii gradi specifici non generarsi l'uno dall'altro, ma tutti derivare da un eterno ed assoluto principio.

Lo Schelling in diversi suoi scritti, sovrattutto nelle *Idee intorno ad una filosofia della natura*, [1] e in uno *Abbozzo d'un sistema di filosofia naturale*, [2] si adopera, com'egli dice, a liberare la natura dal morto meccanismo, cui l'avea condannata la fisica. Il primitivo della natura non è la materia inerte, come allora credea la fisica, sì la forza, la quale è l'immateriale nel materiale. Tutta la natura è un sistema organico, fondato in un centro, e sviluppato ne' suoi raggi, dai più bassi ai più alti raggi. Il centro è *principio organizzatore*, o anche *anima del mondo*, e consiste nella ragione. La quale è ragione di nessuno, nè dell'uomo, nè di Dio; e, come tale, è *assoluta identità*, o, ch'è lo stesso, *assoluta indifferenza*

[1] *Ideen zu einer Philos. d. Natur;* Stoccarda, 1861.
[2] *Entwurf Systems der Naturphilosophie;* Jena, 1799.

del soggettivo e dell'oggettivo.[1] Da siffatta assoluta indifferenza procedono tutte mai le differenze naturali, differenze appena quantitative e non qualitative, perchè il fondo di esse è sempre la medesima identità assoluta. Laonde, ciò che ne' corpi inorganici è processo chimico, ne' corpi organici è processo produttivo: ciò che in quelli è elettricità, in questi è irritabilità: ciò che ne' primi è magnetismo generale, ne' secondi è sensibilità.

Lasciando da banda altri particolari, osserviamo che nella Filosofia della natura dello Schelling s'incomincia dall'esperienza, e poi tosto è abbandonata, anzi sacrificata a principii *a priori*, con grave danno d'importanti fatti positivi di natura; sì che il positivismo annullasi nello speculativismo. Sta bene che alla Filosofia della natura non manchi un sovrano principio, ma l' *assoluta indifferenza* dello Schelling, come tale, è incapace di tutte le differenze, sino di quelle quantitative, che suppongono in essa una virtù a distinguersi in più o meno intensità, virtù che non vi si trova in modo alcuno. Aggiungasi da ultimo che le differenze quantitative sono appena ammissibili in una teorica meccanica della natura. In una teorica dinamica di essa, siccom'è quella schellinghiana, diventano un controsenso; oltre a fare, sole, della natura un *caos*, e non un *cosmos*.

[1] *Ideen zu einer Philos. d. Natur*, pag. 12. - *System des transcendentalen Idealismus*, pag. 9. - *Bruno, o sul principio divino delle cose*, trad. italiana della Florenzi.

La Filosofia della natura dell'Hegel, dal lato positivo, è meno pregevole della Filosofia della natura dello Schelling. Tutti e due badan poco al lato positivo di essa; pure nello Schelling è ben lontana la funesta persuasione, che, per giungere ad una vera scienza della natura, conveniva superare ed annullare tutto ciò che di positivo e di empirico si conosca della natura. Il curioso poi è che l'Hegel, nella introduzione alla Fenomenologia, accusa la filosofia naturale dello Schelling di formalismo, facendo vista che altri non si accorgeva, l'accusa toccare a lui, meglio e più che non al suo antecessore. Quando il Rosenkranz, devoto discepolo dell'Hegel, risponde che le dimensioni dello spazio sono tre, perchè tre sono i momenti del concetto: [1] quando il Michelet, altro devoto discepolo dell'Hegel, al rimprovero fatto alla costui filosofia di non ispiegare i fatti particolari, risponde che « tali spiegazioni erano al di sotto e non al di sopra del sapere », [2] si è ridotti in un formalismo tanto esagerato, che mai il simile siasi avuto nella storia della filosofia. Ciò nondimeno la Filosofia della natura dell'Hegel, dal lato speculativo, si avvantaggia da quella dello Schelling. Federigo Hegel in modo più risoluto di Federigo Schelling afferma che la natura è un necessario processo di gradi: che i gradi non si generano l'uno dall'altro, tutti derivando da un assoluto principio ideale; e che nella natura

[1] Exner, *Die Psycol. der Hegelschen Schule*, pag. 11.
[2] Schwegler, *Geschichte der Philosophie*, pag. 388.

ci ha, oltre al fatto estrinseco sensibile, un intrinseco principio e scopo, che ne forma la universale cagione e spiegazione.[1]

Se non che, coteste sentenze, per sè stesse verissime, sono affatto insostenibili nella filosofia hegeliana. Per questa il movimento logico dalla posizione all'opposizione involgendo contraddizione, la contraddizione, com'è detto, applicata alla natura, produce i salti e non i gradi; sì che la natura, per la filosofia dell'Hegel, non sia, secondo egli scrive, come un sistema di gradi (*als ein System von Stufen*), ma veramente un sistema di salti. Anche nel nostro movimento dialettico si procede dalla posizione all'opposizione, o vogliam dire dalla tesi all'antitesi; ma in tal movimento avverasi la legge non di contraddizione, sì di contrarietà. Or è provato abbastanza che per quanto la seconda è possibile, altrettanto la prima è impossibile. Così, nella natura abbiamo il contrasto fra l'azione e la passione, fra il moto e la quiete, fra l'attrazione e la repulsione, tra il freddo ed il caldo, fra la condensazione e la dilatazione, e fra innumerevoli termini contrarii. Se cotesto contrasto avvenisse fra termini contraddittorii, uno di essi dovrebbe perire, e quindi da esso contrasto non potria aspettarsi conciliazione di sorta. Nella leva, ad esempio, se le opposte forze si trovassero in contraddizione con le leggi dell'equilibrio, questo diverria impossibile, assolutamente, e per conseguenza anche impos-

[1] *Naturphilosofie*, Num. 249; Berlin, 1845.

sibile il fatto della leva. Del resto, nell'animo dell'Hegel avean fatta troppo viva impressione molte opinioni di quell'entusiasta, che fu Giacomo Böhm, e fra le altre questa: che tutte le cose constano del sì e del no. [1]

L'altra verità confessata dall'Hegel si è, che i varii gradi della natura non si generano l'uno dall'altro, giacchè tutti derivano da un' interna idea, centro della natura (*Den Grund der Natur*). Giusto, negare ai materialisti che un grado inferiore generi un grado superiore; e di ciò noi abbiamo provata la impossibilità. Ma, dopo tal giusta negazione, che cosa ha fatto l' Hegel? Ha trasportato il medesimo concetto di generazione là dove non ha luogo in modo alcuno, cioè in seno d'un' idea insussistente, allontanandolo dalla natura, dove ha veramente luogo, salvo non con quella estensione voluta da'materialisti.

In ultimo non può sconoscersi che la natura abbia un intrinseco principio e scopo. Ma l' Idea, che forma la interiorità (*das Innere*) della natura, è un equivoco, anzi l'equivoco di tutti gli equivoci della filosofia hegeliana. (Lib. I, c. IV, n.° XIV.) Da siffatto lato è stato in Germania assai lodevole il Feuerbach, anco discepolo dell'Hegel, che non volendo acconciarsi all'equivoco, lo ha tolto di mezzo, ed ha predicato, in cambio della Idea incosciente, la Materia incosciente eterno principio della natura. Se non che, i più degli hegeliani non videro in quella Idea un vano

[1] *Sämmtl. Scriften*, Vol. 3, pag. 59; Stoccarda, 1836.

ed assurdo equivoco, e perciò ad essa affidaronsi risoluti, sperando con tale Idea di svolgere le leggi ideali e finali della natura. Fino alcuni valentissimi naturalisti della Germania, come l'Oken, il Burdach, l'Aerstedet, il Carus, credettero venire ad una profonda scienza della natura, avvalendosi dell' idealismo, or schellingiano, ed or hegeliano.

Il Goethe, naturalista, oltre ad essere stato sommo poeta, s'era avveduto del cattivo metodo prescelto dai suoi connazionali nella Filosofia della natura, e se ne doleva in questa sentenza: Son già vent'anni che i tedeschi producono filosofia trascendente. Una volta che se ne saranno avveduti, si troveranno ben ridicoli. [1] Eziandio l' Herbart e lo Shopenhauer invocavano la esperienza, come unico fonte e limite del nostro sapere, chiarendo chimere e sogni le speculazioni naturali dello Schelling e dell'Hegel. La parola di quei due valenti pensatori, allora non fu voluta ascoltare; tanto la Germania era preoccupata dallo speculativismo schellingiano ed hegeliano. Oggi la loro parola è ascoltata pur troppo, ed il titolo di Filosofia della natura, nella medesima Alemagna, è divenuto segno di derisione, come se in quella filosofia, anche secondo è stata svolta dallo Schelling e dall'Hegel, tutto fosse da condannare in un perpetuo oblio! Di ciò non è a meravigliare. Gli estremi si richia-

[1] Schwegler, Op. cit., pag. 388.

man sempre, ora per coesistere l'uno nell'altro, ora per combattersi l'uno contro l'altro. Oggi siam al secondo caso. Contro alle esagerazioni dello speculativismo si oppongono altre esagerazioni, quelle cioè del positivismo, che ora esamineremo rispetto al concetto della natura.

XVI. L'odierno positivismo, che voglia esser sistematico, non è diverso dal materialismo. So bene che l'appellazione di materialismo ad alcuni positivisti non piaccia. Carlo Lyell, per esempio, ritiene come astrazioni sistematiche le denominazioni di materialismo e di spiritualismo, e preferisce la denominazione di naturalismo. Pure se il naturalismo, nello spiegare i fatti del mondo, giovasi solamente di leggi meccaniche, il naturalismo è in sostanza materialismo, cioè è quel sistema che vuol tutto spiegare con la materia e col movimento di essa. E tale è senza dubbio la predominante tendenza del contemporaneo naturalismo, anche del naturalismo del Lyell, pognamo che essa tendenza voglia talvolta nascondersi, per iscansare gravissime difficoltà cui va incontro.

Il Lyell, per cagion d'esempio, nell'esaminare l'apparire dell'uomo in su la terra, diventa a un tratto quasi sfegatato spiritualista. Egli, infatti dice che « la introduzione nella terra, a successive epoche geologiche, da prima della vita, poi della sensazione, poi dell'istinto, appresso della intelligenza de'mammiferi superiori, da ultimo della ragione dell'uomo, presenta la

tavola d'un predominio sempre crescente dello spirito su la materia ». [1] Anche il Virchow, accorgendosi della difficoltà gravissima di spiegare la vita intellettuale e libera dell'uomo in modo meccanico; e, da altra parte, non volendo confessare col Liebig per tale fatto la necessità dello spiritualismo, se la cava con asserire che la quistione assume aspetto trascendentale, dove si risolva o col materialismo, o con lo spiritualismo. [2] Da ultimo l'Häckel, per tacere d'altri illustri positivisti sistematici, convinto che il materialismo etico produce pessime conseguenze, preferisce che il suo materialismo scientifico si appelli *monismo* o *realismo.* [3]

Il fatto storico innegabile è, che il Lyell, il Virchow, l'Häckel e più altri gravi naturalisti contemporanei, sono materialisti, per così dire, nelle ossa e nelle midolle, e che in nessun secolo, come nel nostro, è stato più vivo il conflitto fra il materialismo e lo spiritualismo, secondo che ha ben provato il Mayer. [4] Se non che, il materialismo, a differenza dello spiritualismo, inclina a divenire un vasto sistema scientifico, tirando a suo favore tutti i novelli

[1] *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie*, trad. par CHAPER, pag. 538; Paris, 1864.

[2] *Concezione meccanica della vita*, Discorso pronunziato in un Congresso di naturalisti alemanni, e tradotto dalla *Revue des cours scientifiques*, 7 Avril, 1866.

[3] *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Lezione II; Berlin, 1868.

[4] *Zür Verständigung uber Materialismus und Spiritualismus*; Berlin, 1862.

trovati dell' astronomia, della geologia, della chimica e di tutte le altre scienze naturali. Omai nell' animo mio non fanno più paura alcuni vieti pregiudizii. Se il materialismo, più che lo spiritualismo, avessemi pôrta saldezza di fatti e di principii, mi sarei appigliato non allo spiritualismo dialettico, che ho appellato idealismo o mentalismo dialettico, sì al materialismo, s' intende sempre dialettico; perchè le esagerazioni non le accetto per qualunque sistema. Veggiamo, dunque, per quali difetti principali ho abbandonato il materialismo, per ora in ciò che risguarda la nostra indagine.

Tutti i moderni materialisti non intendono profondarsi nel primario problema, che presenta la natura, consistente nella origine della materia. Un tale problema s' invola alle prove dell' esperienza, ed essi lo lasciano, non senza ironia, ai filosofi speculativi e religiosi. A loro avviso bisogna accettare la materia, come un fatto originario, eterno, ed occuparsi di problemi secondarii, fra gli altri di quelli capitalissimi della condizione primitiva della materia, della trasformazione successiva di essa, e della organazione de' diversi esseri viventi.

Quanto alla condizione primitiva della materia viene affermato, giusta le dottrine astronomiche e geologiche più riconosciute, che essa in principio sia stata una massa informe, in uno stato incandescente, affatto sfornita di virtù cosciente. Siffatta è la ipotesi meteorica, oggi opposta alle altre due ipotesi nettunica

e plutonica. La materia, dalla condizione primitiva incandescente, è passata alla successiva trasformazione, raffreddandosi e solidificandosi a grado a grado. Cotesta trasformazione, avvenuta entro un lunghissimo periodo di tempo, ha preparate altre trasformazioni, transitando la materia dallo stato inorganico gazoso, acquoso e montuoso, allo stato organico. Arrivata a quest'ultimo stato, è seguitata per lentissima trasformazione a costituirsi nella varia e graduale organazione degli esseri viventi, da prima apparendo le piante crittogame cellulari, poi le piante vascolari, poi le piante monocotiledoni, di seguito le piante dicotiledoni gimnosperme, in ultimo le angiosperme. Alla vita vegetale è sopravvenuta la vita animale, prima quella degl' invertebrati, poscia quella de' vertebrati, precedendo fra questi i pesci ai rettili; ai quali successero gli uccelli, i mammiferi, e fra questi ultimi in prima furono i quadrumani, finchè arrivasi al bimano, all' uomo.

Tale è, in breve, la storia della natura, a cominciare dalla sua primitiva condizione sino alla sua terminativa esplicazione. Nella quale storia, come vedesi, la materia, non iscompagnata dal movimento, è tutto nell' universo. I diversi esseri di natura sono i diversi momenti della identica materia, variamente atteggiantesi, graduantesi e sviluppantesi. Onde la differenza fra i moltiplici esseri di natura è quantitativa, non qualitativa, e la quantitativa riducesi tutta alla

intensità sempre crescente del meccanismo del moto, proprio della materia.

XVII. A prima giunta il materialismo sembra un sistema assai facile; pur v' ha un antico proverbio, che dice: il facile non sempre è amico del vero. In esso sistema s' intoppa a ogni passo. S' incomincia dall' ammettere che la materia, siccome illimitata, eterna, informe, è il primo principio dell' universo. Anche ponendosi da un punto di vista del tutto empirico e fenomenico, la ipotesi de' materialisti è inconcepibile. E per fermo, la materia, da siffatto punto, ch'è quello de'materialisti, è reale e sensibile; or, come tale, è necessariamente limitata nello spazio, constando di atomi estesi limitati: necessariamente limitata nel tempo, essendo i moltiplici atomi di natura successivi. Or la materia, giusto perchè limitata nello spazio e nel tempo, possiede per necessità una forma, incipiente quanto vogliasi, ma sempre innegabile. Se dunque la materia, nel suo aspetto empirico e fenomenico, è compenetrata d' ogni verso da limiti, non è punto vero, giusta i materialisti, che la sia, nel suo stato originario, illimitata, eterna, informe. Qualche materialista, verbigrazia lo Schiff, spera d'uscire d' impaccio, asserendo che « la materia è una astrazione, che non conosciamo ». [1] Se tale è davvero la materia, tanto peggio per i materia-

[1] *Sulla misura della sensazione e del movimento*, pag. 60; Firenze, 1869.

listi, che movono da un'astrazione, per giunta, nè pure conosciuta!

Da cotesto lato i materialisti, che ponno appellarsi trascendentali, vanno di gran lunga innanzi ai materialisti propriamente detti, o che piaccia denominare sperimentali. Per coloro v'ha una materia ideale, prima della materia reale. Così, il Burdach scrive: Nè l'acqua, nè l'aria, nè la terra, sibbene il loro complesso; però questo complesso non è già una cosa concreta; ciò che esso contiene di comune non esiste dunque che in idea, in conseguenza l'essere generatore deve costituire un essere ideale. [1] Alla medesima sentenza partecipa il nostro Raffaele Lanciano, ammettendo siccome *primo* nell'universo non già la materia reale, sì la materia ideale, che dichiara spazio puro e tempo puro. [2] Ora, perchè i materialisti trascendentali conduconsi meglio de' materialisti sperimentali? Perchè solamente movendo da una materia ideale, può essa concepirsi illimitata, eterna, informe. I materialisti sperimentali si trovano abbastanza impacciati. Da un lato senton il giusto bisogno di muovere da una materia illimitata, eterna, informe, chè solo in tal guisa concepita può costituire il *primo* della natura; dall'altro sono costretti dal loro metodo di parlare di materia reale e sensibile. La quale, come tale, è necessariamente limitata, temporanea, formata.

[1] *Trattato di fisiologia*, Vol. 1, pag. 342, trad. ital.; Venezia, 1841.

[2] *L'universo, l'astro e l'individuo*, pag. 3; Napoli.

Non giova l'insistere dei materialisti, che da loro non voglia punto sapersi della prima origine della materia. Al caso non trattasi di tale quistione, che i materialisti arbitrariamente si sforzano di cansare, ma di quistione che essi medesimi pongono, e che risolvono in modo affatto inconcepibile. Eglino, infatti, ammettono che la materia, nel suo stato originario, è illimitata, infinita, eterna, informe. Il che, sebbene indispensabile a cominciare, è onninamente inconcepibile, una volta che intendasi parlare di materia sensibile, di necessità penetrata d'ogni sorta limiti di spazio, di tempo, di forma. C'è d'altro ancora. La materia sensibile consta d'un numero incalcolabile di atomi. Questi sussistono per un numero incalcolabile di atti effettivi, secondo gli stessi materialisti. Ciò posto, come concepire la materia primitiva informe, indeterminata, constando essa di atti effettivi, che ne costituiscono gli atomi? Gli atti effettivi sono determinati, formati, ch'è quanto dire non comportano l'indeterminato, l'informe. Oltre di ciò, se gli atomi sono in numero e misura; per che guisa potrà aversi l'indeterminato, l'informe? Là dove si ha il solo vario e diverso, non l'uno e l'identico, è impossibile a discorrere d'indeterminato, d'informe. Da ultimo, se lo stato originario della materia fu, per giudizio degli stessi materialisti, incandescente; tale stato davvero non è indeterminazione e indistinzione della materia, ma prima determinazione e distinzione di essa.

Concediamo che il primo passo dato dai materialisti non sia arbitrario, ciò è a dire che sia concepibile in principio dell'universo una materia illimitata, informe, sta a vedere se sia concepibile il passaggio dall'illimitato al limitato, dall'informe alla forma. Certo, ad aversi tale passaggio, richiedesi una cagione limitatrice, formatrice. Dove si allogherà tale cagione? Forse nella materia? Forse fuori della materia? Non si può nella materia, perchè gli stessi materialisti la presuppongono illimitata, informe. Non si può fuori della materia, perchè gli stessi materialisti vogliono che la materia sia primo principio della natura. Il Quinet scrive: Se lo spirito umano ha organati successivamente gli stati, formate le lingue, edificati i templi; perchè la materia, servendo alle medesime leggi, non avrà formate le sue flore e le sue faune diverse?[1] Perchè, rispondo io (e il medesimo Quinet me ne porge bella occasione), lo spirito è intelligente, e può, come tale, effettuare le cose da lui ricordate e altre ancora; laddove la materia non essendo intelligente, nè presupponendo in essa una suprema intelligenza, non può generare le flore e le faune delle varie età geologiche, arrivando fino alla età quaternaria o neozoica, in cui appare l'essere intelligente per eccellenza, l'uomo.

Sembra che la materia, dotata di forza essenziale, possa almeno determinare e formare il

[1] *La Création*, Tomo 1, pag. 73; Paris, 1870.

cosmo fisico; da cui deriva, dopo milioni di secoli, il cosmo fisiologico. Pure la faccenda non è tanto semplice. La materia primitiva, concepita dai materialisti in istato indeterminato, informe, abbraccia senza dubbio moltissimi atomi, e per conseguenza moltissime forze, che vi ineriscono in una identica condizione. Non potendo negare tale identica condizione in tutti gli atomi; come mai uno di essi potea costituirsi centro di universale attrazione, e conseguentemente anche di rotazione, per avere il cosmo fisico? Se gli atomi si suppongono tutti identici, e quindi dotati d'identica forza, era impossibile il prevalere dell'uno su gli altri, e diventare uno centro universale degli altri. Dunque il trapasso dalla materia indeterminata e disordinata alla materia determinata ed ordinata, diventa inconcepibile pel cosmo fisico. S'immagini ora pel cosmo fisiologico! Frattanto dalle cose dette si par chiaro che i materialisti, per un asserto arbitrario, movono da una materia illimitata, eterna, informe, come da sovrano principio dell'universo, e, per un altro asserto arbitrario, presumono che essa materia, da sè stessa, passi dall'informe alla forma, dal caos al cosmos.

XVIII. Ma pel nostro assunto v'ha di più e di meglio. I materialisti, per ispiegare la natura con la materia, vogliono anzitutto che questa abbia ad essenziale proprietà la forza; sì che sieno inseparabili i due fatti di materia e di forza. Il Moleschott scrive: La forza è una proprietà della materia. La forza è indivisibile

dalla materia. La forza è come la materia eterna. Tale sentenza è tolta dalla *Circolazione della vita*, e la medesima sentenza il Ch. Autore annunzia nel discorso *Luce e vita*, e'gli si attribuisce da Carlo Dolfus nel V volume della *Rivista germanica*. Anche Maurizio Schiff avvisa che forza e materia siano indivisibili,[1] ed il suo discepolo Herzen non dubita di scrivere: L'unità assoluta della forza e della materia non si contrasta più in fisica.[2] Il Büchner, nella *Forza e materia*, nella *Scienza e natura*, nell'*Uomo*, nel *Concetto di Dio*, predica in mille tuoni la identità della forza e della materia. Ernesto Haeckel accetta lo stesso domma sperimentale nel suo pregevole scritto della *Storia della creazione naturale*. Il Gegenbaur nol mette in discussione nel suo *Manuale d'anatomia comparata*. I principali rappresentanti della scuola positiva inglese, il Wallace, il Darwin, l'Huxley, il Mill, lo Spencer, il Bain tengono eziandio la forza per un modo essenziale della materia. Clemente Rojer, mossi alla metafisica rimproveri severi de' suoi pregiudizii tradizionali, rimprovera anche la fisica d'aver per tanto tempo riconosciuta la materia inerte e inattiva.[3]

Non per lusso di erudizione ho voluto allegare molti nomi. Era bene al presente mostrare che i materialisti contemporanei di tutti i sapori accolgono, come un vero evidente e imme-

[1] Opuscolo cit., pag. 27.
[2] *Physiologie de la volonté*, trad., pag. 6; Paris, 1874.
[3] *Origine de l'homme*, pag. 27; Paris, 1870.

diato, la inseparabilità della forza dalla materia. Ora, un cosiffatto vero non è, come vogliono dare a credere i materialisti. Prima di tutto eglino concedono alla materia la forza, in quanto sono persuasi che tutte le particelle materiali si attraggono. Il che vuol dire che tale concessione avviene per un fatto dichiarato, qui poco innanzi, misterioso e inconcepibile con le sole dottrine del materialismo. Pur si dirà: il concetto moderno di forza convertesi con quello di moto; e siccome del moto si ha chiara e immediata esperienza, così dee dirsi della forza, che non è altro che moto. Dopo i primi studii fatti dal Galilei intorno al moto, proseguiti mirabilmente dal Newton, e approfonditi in modo straordinario da tanti moderni fisici, come dire dall'Ampère, dal Fresnel, dal Carnot, dal Melloni, dal Pianciani, dal Mayer, dall'Hirn, dal Wateston, dal Grove, dal Clausius, dal Fusinieri, dal Cantoni, dal Secchi e da più altri, non isconoscerò la necessaria connessione fra la forza ed il moto. Ma da siffatta necessaria connessione non seguirà mai che la forza sia tutt'uno col moto, si procederà sempre che il moto è necessaria manifestazione della forza. Ridurre la forza al moto è uno scambiare la causa con l'effetto, per illudere altrui che sappiasi in modo evidente e immediato della natura della forza. La forza, io l'ho già detto, può togliersi, in un significato secondario, per effettiva attività d'operare, ch'è quanto dire per moto effettivo; ma un tale significato, più che render inutile il significato

originario di essa, il rende indispensabile, assolutamente, come la esistenza d'un fatto rende necessaria la esistenza d'un principio.

Volete voi forse, mi si potrà obbiettare, dichiarar la forza sostanza imponderabile, infiltratasi nella materia. Conosco pur troppo che la fisica, negli ultimi tempi, ha tolte via le sostanze imponderabili, quasi miti della scienza. I fisici sono padroni di levar via le sostanze imponderabili, non solo padroni, lodevoli; perchè la fisica dee considerare ciò ch'è ponderabile, non ciò ch' è imponderabile. Introdurre l'imponderabile nella fisica, è un dilungarla dal suo scopo precipuo, ch'è di studiare i fatti, così come sono pôrti nella loro pesantezza e grandezza dall'esperienza. Il discorso però vuol procedere ben diverso, allorchè si tratta d' intendere anche i principii de' fatti, e tra i principii di cogliere un supremo principio. In questo caso, ch'è proprio della filosofia, non si può fare a meno dell' imponderabile; poichè nell' universo l' imponderabile spiega il ponderabile, un contrario spiega un altro contrario. Dunque la forza, in senso fisico, davvero non è sostanza imponderabile, sì sostanza ponderabile, o peso, senza più, come l' ha definita il Jones. In senso metafisico è davvero sostanza imponderabile: è l' ideale, in virtù di cui sussiste il reale: è l' imponderabile, in virtù di cui sussiste il ponderabile. Da ciò deriva che la forza, nel suo significato primario d' ideale possibilità d'operare, non è proprietà essenziale della materia.

Sarà proprietà essenziale della materia nel suo significato secondario, cioè come effettiva attività d'operare, o, ch'è lo stesso, come effettivo moto? Tanto credono i materialisti, ma s'ingannano. Finchè si consideri la materia, nella totalità e varietà de' suoi elementi fisici, chimici, psichici, il moto è proprietà essenziale e inseparabile della materia. Io non intendo d'ammettere il moto naturale, qual effetto d'una spinta arbitraria d'un Primo motore: dottrina oggi rinnovata dal P. Secchi, con iscandolo di molti eminenti cultori di scienza fisica. [1] Per me il moto è inseparabile dalla materia, nella sua totalità; perchè è necessario effetto mobile di necessaria causa motrice. La quale è la *Mente suprema dell'universo*, ch'è necessario moto verso sè, e verso altro; e come necessario moto verso altro, è centro necessario dell'essenziale e inseparabile moto della materia. Il moto resta essenziale e inseparabile proprietà della materia, essendo la causa motrice non estrinseca, come in una statua fatta da un artefice, sì intrinseca alla materia, conforme alla necessaria relazione dell'assoluto verso il relativo.

Se poi si consideri la materia in sè stessa, alla maniera de' materialisti, allora torna inconcepibile ed arbitrario accordare essenziale ed inseparabile il moto alla materia. Questa, in sè stessa, non ha il moto. Una palla non si muove

[1] *L'unità delle forze fisiche*, Cap. IV, Num. 5.

da sè stessa sul bigliardo. Ricevuto l'urto dalla stecca, si muove; e l'urto ricevuto comunica all'altra palla che investe, così come alla prima palla è stato comunicato il moto dall'urto impresso alla stecca dalla mano del giocatore. Tutto ciò, ch'è semplice esperienza, pur tanto desiderata dai materialisti, che cosa prova? Prova chiaro che il moto è comunicabile alla materia, e per ciò medesimo separabile da essa, e per ciò medesimo distruttibile in essa, e per ciò medesimo non essenziale ad essa. Il moto, ripeto, è essenziale, inseparabile, indistruttibile nella materia, considerata nella totalità delle sue relazioni meccaniche e dinamiche, reali e ideali. Ma la materia, mirata in sè stessa, in ciascuna parte, possiede moto accidentale, separabile, distruttibile. Difatto, in una palla si distrugge il moto, poichè lo ha comunicato tutto all'altra palla. Insomma, gli atomi d'un corpo si muovono, perchè tutto il corpo si muove: gli atomi della natura si muovono, perchè tutta la natura si muove: tutta la natura si muove, perchè *Mens agitat molem, et magno se corpore miscet*,[1] o, ch'è lo stesso, perchè *Mentem omnia vel esse, vel fieri, vel posse.*[2] Abbiasi, dunque, per indubitato, esser un passo anche arbitrario e inconcepibile l'asseverarsi dai materialisti con tanta sicurtà, che la forza sia essenziale, inseparabile e indistruttibile nella materia.

[1] VIRGILIO, *Æneidos*, VI, 726.
[2] CARDANO, *De rerum varietate*, VII, 42.

XIX. Nel materialismo non solo è sottintesa, e non intesa la materia: non solo sottintesa, e non intesa la forza inerente alla materia, eziandio è sottintesa, e non intesa la vita riferentesi alla materia. Sì che in tal filosofia abbiamo una seguenza di sottintesi, che formano tanti salti arbitrarii. Il Kant, nella *Storia naturale generale e teorica del cielo*, [1] avea opinato che se il meccanismo de'moti può bastare a intendere i fenomeni materiali e inorganici della geologia, della mineralogia e della meteorologia, lo stesso meccanismo diventa impotente affatto a spiegare i fenomeni vitali ed organici della botanica, della zoologia, dell'antropologia. E veramente dai fenomeni meccanici ai fenomeni della vita ci corre un abisso. Certo, ne'fenomeni della vita, come già si è notato, v'ha moto; ma qual differenza immensa dal moto materiale al moto vitale? Ora, tale differenza, non potuta colmare dal meccanismo, è colmata da un nuovo principio, cioè da un principio vivente, che compenetra esso meccanismo. Il quale nuovo principio è necessariamente preordinato dal fine ultimo, cui dee arrivare la natura.

I materialisti non vogliono punto sapere di tal nuovo principio. All'Häckel sembra, che, introducendo tal nuovo principio, si porga una concezione dualistica della natura, in contraddizione aperta con l'unità e con la semplicità

[1] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*; Königsberg, 1755.

dappertutto visibile delle grandi leggi naturali.[1] L'illustre naturalista tedesco non ha posto mente che le grandi leggi naturali rivelano unità e semplicità pel fine, dove sono indirizzate, non pel modo meccanico onde operano. Siamo sempre al medesimo assurdo. Si vuol trovare essenziale unità là dov' è essenziale varietà, sconoscendo la vera e assoluta unità, ch' è nel primo principio e nell' ultimo fine della natura. L'Häckel, infatti, sconoscendo tale unità, spera trovarla in una ipotesi assurda, cioè in un regno intermedio, mezzo anorganico e mezzo organico, che pone a supremo principio della natura materiale e vitale. A un di presso del medesimo avviso sono il Claus, il Bronn, il Gegenbaur ed il nostro valentissimo De Meis, col suo primitivo *ilobio*, cioè materia viva.[2]

Altri, per ispiegare la vita, non volendo acconciarsi ad un tipo originario intermedio, confessano che la vita sia la stessa materia, in uno stato particolare. Il Virchow, nella sua *Concezione meccanica della vita*, ritiene che la vita è fatto tutto materiale, rappresentato dalla cellula, perchè ciascuna cellula è *un organismo in piccolo*,[3] o, come altrove aggiunge: La cellula è l'ultima forma elementare di ogni essere vivente.[4] Ogni cellula consta di elementi fisici

[1] *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, pag. 95-97; Berlin, 1868.

[2] *I tipi animali*, pag. 183; Bologna, 1872.

[3] V. *Revue des cours scientifiques;* Paris, avril, 1866.

[4] *La patologia cellulare*, trad. ital., pag. 3; Milano, 1864.

e chimici, in sostanza non diversi dagli elementi della materia. La differenza è solo in un particolare combinarsi di essi elementi; in guisa che dal mondo materiale al mondo vitale non v'ha contraddizione: *non v' ha che particolarità.* Sta bene che tra i due mondi siavi, più che contraddizione, particolarità, ma il busilli è di spiegare la particolarità che ha la cellula di vivere. Finchè dicasi che la cellula è la rudimentale manifestazione della vita, si può e si dee consentire; perchè la vita, nel suo primo estrinsecarsi, è tutta nella cellula. L'affermare però, come fa il Virchow, che la vita è la stessa cellula materiale, in un particolar modo d'operare, è un vano ripetere che la vita è la vita, senza sapere quel che più importa al proposito, cioè da onde sia il particolar modo d'operare della cellula, in virtù del quale modo da materiale diventà vitale. Si dirà che ciò derivi da un cotale perfezionamento di moti meccanici, ovvero, come scrive l'Herzen, da un cotale aggruppamento delle molecole materiali. [1] Sia ciò pur vero, ma è pur vera la necessità di dover sapere onde procede siffatto perfezionamento di moti meccanici, o siffatto aggruppamento di molecole materiali. Ora, a tale esigenza scientifica può rispondere il solo dinamismo de' pensieri e de' fini, e non mai il meccanismo degli atomi e de'moti. E perchè? Perchè il primo è processo razionale, e per conseguenza

[1] *Physiologie de la volonté*, pag. 8, trad. Paris, 1874.

spiegativo, laddove il secondo è processo casuale, misterioso e cieco.

Lo Stahl, poco disposto a teoriche esclusivamente speculative, dice risoluto: Il movimento non è la vita, nè il principio della vita, ma solamente lo strumento della vita. [1] Dopo lo Stahl, forse i progressi della chimica e della fisiologia permettono di sostenere, che la vita non sia altro che movimento? Salvo talune genesi contemporanee più suppositive, che positive, gli ultimi progressi della chimica e della fisiologia, come ben avverte il Lemoine, riconfermano che la vita è un fenomeno speciale, da non potersi derivare dalla materia. [2] Il medesimo riconfermano Laugel [3] e Bouillier. [4] E il medesimo, ch'è più, dice la chimica, impotente a produrre fino il *Bathybius Haeckelii*, meschinissimo ammasso di cellule amorfi. Tanta impotenza disvela chiaro che la vita non consiste in prette combinazioni chimiche. Difatto, o le forze chimiche si confessano forze vitali, e allora si moltiplicano inutilmente i principii viventi, oltre a supporre la vita di cui si va in cerca, o si confessa che le forze chimiche non sono forze vitali, e allora non si potrà avere in nessun modo il risultamento della vita. Nei materialisti in generale v'ha l'inganno, che la vita sia effetto della organazione.

[1] *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*, per A. Lemoine, pag. 49; Paris, 1864.
[2] Ibid. pag. 170.
[3] *Les problèmes de la nature*, pag. 155-168; Paris, 1864.
[4] *Le princ. vital et l'âme pens.*, pag. 181; 1873.

Ma se l'organazione produce la vita, onde poi deriva essa organazione? Questa, del sicuro, consiste nel consenso di tutte le parti organiche. Come un tale consenso, senza un principio organico, cioè senza un principio vivente? Dunque la vita è principio e non conseguenza, causa e non effetto dell'organazione. Se ciò non concedesi, avremo nella scienza della vita, cioè nella biologia, un circolo sofistico, che nulla spiegherà del fatto più importante della natura.

Conosco pur troppo che i materialisti non rare volte affettano ignoranza circa al problema della vita. Se la scienza della natura, come da loro si arbitra, debbe servirsi solamente del microscopio, del telescopio, del fornello e del coltello, è forza chiarirsi ignoranti non pure del principio vivente, anche d'altri fatti naturali. Così, tutti convengono che in uguale quantità si raccolgono l'idrogeno, il carbonio, e l'azoto nella caffeina, nella chinina, nella stricnina; e pure la prima è alimento, la seconda farmaco, la terza potente veleno. Come tale diversità, se nel caso si ha identità ne' primi componenti? La diversità è in quella sintesi, che non può cogliersi con l'analisi più raffinata, fatta con istrumenti assai ben costrutti. La sintesi, in molti casi, è un *quid* latente ideale, ch'è anco reale, e che nessun mezzo materiale arriva a discuoprire.

Anche i materialisti, senza volerlo, ammettono l'ideale, ch'è anco reale. Ogni volta che parlano di germi, e ne parlano spesso, li vedano o non li vedano, confessano nel fatto l'ideale di

che io discorro, e ch'è il principio fattore, organatore e classificatore della vita. La quale trovasi appariscente, a gradi ascensivi, nel vegetale nell'animale e nell'uomo, latente in molti altri esseri materiali. Dico latente in molti altri esseri materiali, perchè il principio vivo, o germe che dicasi, in molti esseri materiali resta latente; non essendosi sviluppato, per mancanza di opportune condizioni, in forma organica. L'Humboldt osserva che oggi l'orizzonte della vita, dopo le prime scoperte dell'Heller, allargate mirabilmente dall'Ehremberg, si è di molto esteso avanti ai nostri occhi. [1] È da aggiungere che esso orizzonte ogni dì più si estenderà, non solo per lo studio maggiore che si farà della natura, eziandio per lo sviluppo che avverrà, date convenienti condizioni, di alcuni germi chiusi in seno di esseri materiali. Non dico che la vita latente sia in tutti gli esseri materiali; giacchè in molti il principio attivo, in loro intrinseco, rivelasi attrattivo, non vivo.

Se alcuni filosofi e naturalisti antichi e moderni riferirono la vita a tutti gli esseri della natura, anche ai materiali, fu che i filosofi ammisero un'anima, diffusa per tutte le parti della natura, che dissero *anima del mondo*, e i naturalisti riconobbero un fluido imponderabile, compenetrante tutti gli elementi della natura, che appellarono *fluido biotico*. Tanto l'*anima del*

[1] *Cosmos*, Vol. I, pag. 321-324; Venezia, 1846.

mondo, quanto il *fluido biotico* non potendosi approvare dalla ragione e dall'esperienza, riferiamo la vita latente solo a quegli esseri materiali, che per l'esperienza porgono de'segni di vita, per innanzi o non dati in modo alcuno, o dati in modo dubbio. Il che giova a intendere la generazione spontanea di alcuni esseri materiali: spontanea dico, non perchè avvenuta senza germi preesistenti, in che sta l'errore degli eterogenisti, ma perchè i germi, chiusi in essi esseri, si dischiudono, per favorevoli condizioni sopravvenute, spontaneamente. Ma di ciò a riparlare tra poco.

XX. Intanto dalla critica fino ad ora fatta del materialismo può inferirsi questa conclusione: che in esso ammettonsi tre cose, siccome fondamento primitivo, cioè la materia, la forza e la vita, in modo al tutto arbitrario. Se il fondamento primitivo del materialismo è arbitrario, tal dee essere anche l'esplicamento successivo di esso. Bisogna, del resto, provarlo, studiando il processo cosmico del materialismo in risguardo alla origine delle specie.

Quanto a cotesta origine il Dally riconosce, a cominciare dalla più remota antichità sino a noi, tre principali ipotesi: la prima, che pone la preesistenza eterna delle specie nella materia, dalla quale poi si sono sviluppate a poco a poco nello spazio; la seconda, della generazione spontanea, senza preesistenza di germi nella materia; la terza, della immediata creazione divina

delle specie.[1] Il materialismo, nelle condizioni in che trovasi a' dì nostri, preferisce la prima delle tre ipotesi. I più de'materialisti fanno mal viso alla seconda ipotesi della generazione spontanea. Siffatta maniera di generarsi, dagli antichi detta per putrefazione, da'moderni per eterogenia o per generazione equivoca o spontanea, è stata difesa al nostro tempo con molto vigore dal Pouchet, e combattuta con pari vigore dal Pasteur.

Dopo le esperienze del Pasteur sembrava trionfalmente combattuta e vinta, ma invece alcuni giornali di Francia annunziano altri esperimenti del dottore Onimus, che confermano la generazione spontanea. Si facciano quanti esperimenti si vogliano, non si proverà mai la generazione spontanea, intesa per generazione senza germi preesistenti. Nella medesima esperienza dell'Onimus, la quale non descrivo, rimane il dubbio, che nel sangue del coniglio e nell'albume dell'uovo, introdotti nel palloncino di vétro, chiuso ermeticamente, rimangano germi di nuovi organismi. Tanto più il dubbio è giustificato, avendo parecchi fisiologi scoverti ne' globuli del sangue degli animali infusorii, e diversi naturalisti, come nota l'Ulrici, dichiarati possibili i germi anche nell'etere, che dappertutto penetra.[2] Aggiungo che sia da meravigliare come

[1] Huxley, *De la place de l'homme dans la nature*, Introd. par le D. Dally, pag. 27; Paris, 1868.

[2] *Gott und die Natur*, pag. 366, ediz. cit.

alcuni ancor oggi si ostinino ad ammettere la generazione spontanea, dopo che mediante la microbotanica e la microzoologia siasi in immenso allargata la sfera della vita nella natura. In ultimo, non si è posto mente che i germi, forze iniziali per sè stesse, non ponno osservarsi. Quello che può osservarsi è l'embrione. Ora nessuno eterogenista, ch'io sappia, ha negato l'embrione in qualunque generazione. L'embrione affermato, è già affermato di necessità il germe, di cui l'embrione è una prima estrinsecazione.

Nonostante tutto ciò, s'insiste che la generazione spontanea debba ammettersi almeno *a priori*, se non *a posteriori*; almeno per analogia, se non per esperienza; almeno in principio del mondo, se non al presente. Così la discorrono diversi positivisti e fisiologi, e fra questi ultimi il nostro Tommasi.[1] Piacevole davvero il loro argomentare! Per i positivisti l'*a posteriori* e l'esperienza sono tutto, e intanto presumono d'affermare *a priori* e per analogia ciò che negano *a posteriori* e per esperienza! Forse v'ha per essi un solo *a priori*, una sola analogia, che non si fondi nell'*a posteriori* e nell'esperienza? Cotesto no, assolutamente no. E dunque? Dunque sieno almanco logici, negando in ogni modo la generazione spontanea. Ma si replicherà: come spiegare la prima origine delle cose, non accettando nella scienza qualcosa d'*a priori*, d'ana-

[1] *Istituz. di fisiologia*, Vol. I, pag. 458, 461; Torino.

logico? Sta bene, ma l'*a priori* e l'analogico non vogliono esser un aperto assurdo, com'è la generazione spontanea. Manco male che pochi oggi s'inchinano all'idolo fantastico di tale generazione.

Come a' dì nostri i materialisti, in generale, non credono difendere la generazione *ex nihilo*, che sarebbe la generazione spontanea; così nè pure vogliono sapere della creazione *ex nihilo*, che sarebbe la terza ipotesi di sopra mentovata. Di quest'ultima ipotesi dovrò occuparmi nel concetto dialettico della creazione. Per ora avverto che la ipotesi della creazione divina è tuttavia creduta indispensabile anche da sommi naturalisti, e basti per tutti quell'uomo di fama preclara nelle scienze naturali, ch'è il professore Agassiz. Anche altri onorandi naturalisti, come il Quatrefages, l'Orbigny, il Godron ed il Flourens avvisano, non ismettere del tutto la dottrina della creazione divina per i fatti primitivi della natura. Il medesimo Darwin, tanto universalmente e a ragione stimato, confessa la divina creazione di alcuni tipi specifici originali. Come possa conciliarsi con la mutabilità assoluta delle specie, da lui difesa con ogni potere, io non so; ma ben so non esser questa la sola incoerenza, che trovasi nel sistema darwiniano, fatto, se non m'inganno, più per istuzzicare, che per saziare l'appetito de'materialisti. In ogni modo, è innegabile che oggi i materialisti, in risguardo alla origine delle specie, abbracciano quasi tutti la prima ipotesi già notata,

quella cioè che le vuole preesistenti nella materia.

Per esaminare questa opinione, è mestieri in prima vedere che cosa sia la specie. Materialisti e naturalisti porgono un concetto della specie non poco volgare. Il Cuvier era tutt'altro che materialista, e pure della specie produce un'idea tutto materiale, ponendola « nella riunione d'individui, discendenti l'uno dall'altro, o da parenti comuni, e da coloro che ad essi rassomigliano così bene, che sono simili fra loro ». [1] Salvo le rassomiglianze estrinseche e sensibili qui ricordate, è affatto scordato della specie l'elemento intrinseco e intelligibile. Non però di meno è da stupire che il sommo naturalista francese ne riconosca la immutabilità, e questa dichiari *une condition nécessaire à l'existence même de l'histoire naturelle.* L'Häckel crede, esser ciò affermato temerariamente (*verwegener*). [2] Pure, giusta il mio avviso, al Cuvier deve darsi ragione, perfettamente ragione. Sconosciuta ogni immutabilità nella specie, si ha il caos nella storia e nella scienza della natura. Il rimprovero, meritato dall'inventore dell'anatomia comparata, è che dalla sua definizione della specie non deriva punto la immutabilità di essa. Infatti, come immutabile la specie, se questa riducasi a simiglianze estrinseche e sensibili degl'indivi-

[1] *Règne animal*, Vol. I, pag. 23; Paris, 1858.
[2] *Opera* cit., pag. 52.

dui, le quali mutano di continuo negli ordini naturali?

I materialisti oggi hanno ritenuta, più o meno, la definizione del Cuvier, ch'è in sostanza quella di Linneo, e, a differenza de'due eminenti naturalisti, sonosi appigliati alla mutabilità della specie, alcuni con qualche limite, altri senza limite alcuno. Il Quatrefages afferma la mutabilità della specie con qualche limite. [1] Il medesimo può dirsi in certo modo del Littré e del Robin. [2] Carlo Vogt presenta una confusione imperdonabile fra specie, razza e individuo, ed anche il suo linguaggio è dispiacevolmente incerto intorno alla mutabilità della specie. [3] Altri, fermi in riconoscere la mutabilità della specie senza limite alcuno, hanno ridotto la specie a complesso d'individui simili; la cui mutabilità successiva può avvenire o per l'azione di mezzi intrinseci ed estrinseci, giusta Geoffroy Saint-Hilaire, o per la diversità delle condizioni esteriori, secondo Lamarck, o per la elezione naturale, ad avviso del Darwin e de'molti suoi discepoli. Il Lyell, volendo pur lui ammettere la mutabilità della specie senza limite alcuno, ha almeno il pregio, a divario de'materialisti mentovati, d'esser logico. Egli dichiara in modo risoluto che « la specie non è altro che una semplice astrazione dell'intelligenza uma-

[1] *Unité de l'espèce humaine*, pag. 54; Paris, 1861.

[2] *Dictionnaire de médecine*; Paris, 1865.

[3] *Leçons sur l'homme*, pag. 286, 295, 562, 601; Paris, 1865.

na ».[1] Riconosciuta, infatti, la specie per qual cosa di concreto, dotata d' un carattere qualsiasi obbiettivo e costante, non si può più chiarirla mutabile. Il meglio è, dunque, che i materialisti non parlino che d' individui, e che abbiano per prette astrazioni le idee di specie, di genere, di famiglia, di ordine, di classe. Con simile partito la scienza della natura non vi guadagna, anzi va del tutto perduta. Che importa? L'empirismo almeno sarà salvo con la sua logica de' fatti!

Il Darwin spiega l' universale credenza alla immutabilità delle specie con l' universale credenza alla breve durata del mondo. La geologia avendo dissipata siffatta credenza con la certezza d' una durata del mondo incalcolabile, si ha eziandio « l' intera certezza della variabilità della specie ».[2] La quistione, al presente, non è di cronologia. Abbiasi anche eterno il mondo, com' io credo che sia; non per questo ciò che in esso è immutabile diventa mutabile. Nella specie vi ha un *tipo permanente*, secondo che ha ben notato il Waitz, che resta immutabile, e si trasmette per generazione.[3] Il *tipo permanente*, che il Waitz non ha potuto spiegare con i soli fatti della natura, si spiega con i fini della natura, contenuti, com' è detto, nelle idee di genere e di specie, che hanno per loro primo principio la *Mente suprema dell' universo*. I materialisti, in cambio di considerare in primo luogo le differenze ontologiche e te-

[1] *L'ancienneté de l'homme*, etc. pag. 412; ed. cit.
[2] *De l'origine de l'espèce*, pag. 578; Paris, 1866.
[3] *Antropologie der Naturvölker*, pag. 432; Leipzig, 1864.

leologiche, si sono fermati esclusivamente alle differenze anatomiche e fisiologiche. Ora, se quelle differenze sono davvero specifiche, giusto perchè abbracciano la idealità e la finalità delle varie cose di natura; queste differenze, cioè le anatomiche e le fisiologiche, sono individuali, fermandosi a tutto ciò che di particolare e di sensibile v'ha negli obbietti del mondo. Di qui è stato a loro assai facile di chiarire le specie affatto mutabili. Io stesso ho stabilito che la specie, transitando dalla virtualità generante all'attualità generata, apparisce in modo mirabilmente varia nella immensa distesa del tempo e dello spazio. In guisa che nella formazione della specie concorrono sempre due condizioni: una immutabile, consistente nel tipo ideale generante; l'altra mutabile, rappresentata dall'individuo generato, in cui influiscono le varie cagioni estrinseche di spazio e di tempo.

I materialisti non vogliono rassegnarsi, per la generazione delle specie, a tipi ideali, siccome virtualità generanti; perchè intendono affermare una sola coppia primitiva generante, tutta sensibile: da cui, per evoluzioni successive, siano derivate le varie specie attualmente sussistenti. Come convalidare tale affermazione? I materialisti hanno pensato di riuscirvi, ripetendo quello che nel secolo passato fecesi rispetto allo stato di natura puro. Allora questo stato volle sostenersi, come fatto storico; ed anche ora s'è voluta ridurre ad un fatto storico la primitiva coppia generante. Ora, così come allora, son venute meno

le prove storiche. La paleontologia, studiando nelle varie epoche *paleolitica, mesolitica, cenolitica, antropolitica,* è pervenuta a stabilire riscontri estrinseci anatomici e fisiologici fra i due ordini degli esseri inorganici ed organici. Invano si è sperato d'arrivare alla loro sintesi primitiva, che dovea costituire la prima coppia generante. Allora, per lo stato di natura puro, si abbandonò la storia, e si ricorse ad una necessaria astrazione scientifica. Il simile ripetesi ora per la primitiva coppia generante. Io non voglio io disapprovare tale via, trattandosi di prime origini. Ma l'astrazione può in tutto rescindere dal fatto? e, ch'è più, contraddire al fatto? Nè l'uno, nè l'altro, se non voglia rendersi al tutto arbitraria. Una coppia primitiva generante, insieme organica ed inorganica, vivente e non vivente, è ipotesi che divaga dal fatto, e, ch'è peggio, ripugna al fatto. Le specie, nel fatto, e parlo delle principalissime, sono essenzialmente distinte e irreducibili; sì che non possano mutarsi l'una nell'altra, e tutte provenire da una primitiva coppia generante.

Luigi Agassiz, nella prima parte de' *Documenti per la storia naturale degli Stati Uniti,* intitolata *Saggi d'una classificazione,*[1] chiarisce le specie immutabili, e, ch'è più, con preziosi fatti radunati dalla storia naturale. Egli paragona le diverse specie ad un museo di pitture, le une allogate appresso alle altre, e fra le quali

[1] *Contributions to the natural history of the United States. An Essay on classification;* Boston, 1857.

non è possibile trasformazione di sorta. Combatte i materialisti, sempre con documenti di fatto tra mano, intorno alla mutabilità delle specie, da loro attribuita a influenze esterne o di luogo, o di tempo, o di luogo e di tempo insieme. Il risultamento importantissimo che consegue è questo: che sotto influenze esterne identiche si trovano tipi i più diversi di vegetali e di animali, e che sotto influenze esterne diverse si osservano tipi affatto identici di vegetali e di animali. Il risultamento, come vedesi, è del tutto opposto a quello de' materialisti, che han cantata pur troppo subita vittoria d'aver tutto spiegato col solo meccanismo d'influssi fisici e chimici. L'Agassiz, veggendo impotente siffatto meccanismo, dichiara che solamente la creazione divina può spiegare la immutabilità delle varie specie, cosparse per la natura. Salvo che abbia accettata la creazione divina da un aspetto, che non è il nostro, e che esamineremo, noi in ogni rimanente soscriviamo alle minute di lui ricerche naturalistiche, comprovanti la invariabilità delle specie mondiali. Tanto più soscriviamo alle osservazioni di lui, in quanto che nessun materialista, ch'io sappia, ha potuto e saputo metterle in dubbio. Ernesto Häckel [1] e Luigi Büchner, [2] per esempio, senza disdire i fatti del celebre naturalista, si mostrano assai scontenti che da essi abbia cavata la necessità della creazione divina. Che meraviglia! Ogni epoca ha le sue fisime.

[1] *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Lez. III; ed. cit.
[2] *Natur und Wissenschaft*, Num. XII; Lipsia, 1869.

XXI. Veggiamo intanto qual sia il processo cosmico de' materialisti, conforme alla loro dottrina della mutabilità delle specie. Al proposito si ha una vera confusione di lingue. A sentire alcuni, il solo materialismo ha saputo convertire in fatto innegabile il ripetuto apotegma: *Natura non facit saltum*, assodando la graduale trasformazione delle specie dalla materia. A sentire altri, non bisogna dimandare al materialismo un processo graduale ne' fatti della natura, perchè tale sistema non presuppone nella natura un' intelligenza, che opera con un disegno prestabilito; ed oltre a ciò, la paleontologia non ci assicura che tutte le specie incominciarono da un infimo essere morfologico, e salirono da questo per diretta serie ascendente. Infine, v' ha chi sostiene che la *natura facit saltum*, non per opera di Dio, ma per opera della natura, che come oggi produce d' improvviso genii sublimi, così ha potuto in antico saltare d' una in altra specie. È Carlo Lyell, l'eminente naturalista inglese, che talvolta dichiara la origine delle specie *una creazione profondamente misteriosa*, e talaltra la crede avvenuta a salti. [1] Davvero è a meravigliare come il Lyell, che in geologia ha combattuti tanto risoluto i salti geologici del Cuvier; poi nella biologia non trova difficoltà ad accogliere la ipotesi de' salti, da noi chiarita contraddittoria, ed atta a fecondare nella filosofia della natura delle cause misteriose ed arbitrarie, impotenti affatto a fondare qualsiasi processo cosmico.

[1] *Opera cit.*, pag. 497, 534-537.

Volgiamoci, dunque, a colui che si è sforzato di fare in biologia quello che il Lyell ha operato nella geologia, voglio dire a Carlo Darwin, al più famoso, e, pare anche, al più poderoso fra i naturalisti contemporanei.

La teorica darwiniana, detta teorica della elezione, perchè tutte le specie si fanno derivare da pochissime forme mediante *elezione naturale*, oltre ad aver ottenuto importante successo nella scienza della natura, si è applicata alla filologia dallo Scleicher,[1] alla psicologia dallo Spencer,[2] alla origine delle nazioni dal Bogehot, [3] alla meccanica celeste dal Du Prel, [4] alla scienza giuridica e politica dal nostro Lucchini. [5] Il naturalismo darwiniano avversa la creazione indipendente e reiterata, sostenuta dal Cuvier, e ripetuta dall'Agassiz. Tale creazione introduce discontinuità, e quindi salti nella natura; laddove in questa dee avverarsi continuità, cioè tutto dee procedere a gradi. I quali gradi, per il Darwin, consistono in alcuni anelli intermedii, che si vogliono trovare in seno de'minerali, da servire di passaggio ai vegetali: in seno de'vegetali, da servire di passaggio agli animali: in seno degli animali, da servire di passaggio agli uomini. Ma dove sono siffatti anelli

[1] *Die Darwintsche Theorie und die Sprachwissenschaft*; Weimar, 1863.

[2] *The Principles of psychology*; London, 1870.

[3] *Der Urspug der Nationen*, trad. ted.; Leipzig, 1874.

[4] *La lotta per l'esistenza nel cielo;* Berlino, 1874.

[5] *La filos. del diritto e della politica sulle basi della voluzione cosmica;* Verona, 1874.

intermedii? Il Darwin confessa con mirabile ingenuità, che non per anco sono trovati, e più spesso afferma che sonosi estinti.[1] Lyell, Büchner, Royer, da siffatto lato, si mostrano più arditi: giacchè il primo, benchè contraddicasi, ammette essi anelli intermedii per analogia, se non per esperienza;[2] il secondo gli avvisa possibili, essendosi la natura formata a poco a poco;[3] il terzo dichiarali anche possibili, non avendo limiti la variabilità nella natura.[4] L'Häckel arbitra giustificare la estinzione delle forme intermedie, imputandola alla lègge darwiniana della lotta per l'esistenza.[5] Carlo Vogt si contenta di ripeter quello che afferma Carlo Darwin, che cioè fino ad ora, circa alle medie forme, non può darsi osservazione e ragione concludente.[6] E pure su coteste medie forme radicasi tutto il processo cosmico del darwinismo!

Perchè tanta difficoltà a trovare la esistenza, e provare la possibilità delle medie forme, o, ch'è lo stesso, delle specie medie? Perchè si presume di trovare e provare l'impossibile. I materialisti vedono insuperabile la difficoltà di connettere le specie diverse della natura, veggendo

[1] *De l'origine des espèces*, pag. 151, 158, 191. *L'origine dell'uomo*, pag. 137, 139, 141-147; Torino, 1871.
[2] *Opera* citata, pag. 476, 530.
[3] *Conf. sur la théor. darwin.*, pag. 85-87; Paris, 1860.
[4] *Origine de l'homme*, pag. 7-10; Paris, 1870.
[5] *Opera* cit. Lezione XXIV.
[6] *Opera* cit., pag. 254, 593, 619.

fra esse troppi lontani riferimenti; e nondimeno credono superabile la difficoltà d' ammettere delle specie medie, cioè delle specie in cui si raccolgano le estreme specie dell' essere tanto vivente, quanto non vivente! Inoltre, i materialisti hanno in generale una grande ripugnanza alla eterogenia, cioè alla generazione senza germi; e pure non senton nessuna ripugnanza a confessare una generazione con germi, che si escludono a vicenda! In ultimo, i materialisti declamano sempre a pro de' fatti; e con tutto ciò escogitano delle ipotesi così fantastiche, delle quali si è guardata fino la metafisica più estrema ed esagerata! Per esempio, la teorica darwiniana degli *anelli intermedii*, o delle *forme intermediarie*, è un' ipotesi, non che insussistente, affatto contraria a tutti i canoni di quella filosofia positiva, per cui tanto spasimano i darwiniani! Io credo che come oggi il maggior numero de' naturalisti fa cattivo occhio agli eterogenisti, così a breve andare farà mal viso ai mediatoristi, voglio dire a coloro che ammettono delle specie medie, come necessario passaggio dall' una all'altra specie estrema della natura.

È inutile dire col Lyell che le specie medie devono accettarsi per analogia, se non per esperienza. Forse l' analogia, anche a volerla rispettare ne' larghi limiti della logica empirica, può mettersi in contraddizione con l' esperienza, come avviene nel caso delle specie intermedie? Ancora, è inutile aggiungere col Büchner, che la natura opera a poco a poco, e col Royer, che la natu-

ra è indefinitamente varia nelle sue produzioni. Coteste due leggi sono vere, ma a un solo patto: che non s'insinui in esse la contraddizione, siccome ha luogo nella ipotesi delle specie medie. Da ultimo, non giova ricorrere, giusta l'Häckel, alla lotta per l'esistenza; giacchè per essa lotta, senza dubbio, alcuni esseri si estinguono ed altri appariscono. Ma come si farà a chiarire che nella lotta abbiano dovuto perire tutte le specie medie? In conclusione poi diciamo: se le forme intermedie, come specie una volta esistite, non possono per nessuna via trovarsi e provarsi; di ciò la ragione è, che l'impossibile nè si trova, nè si prova.

XXII. Dove poi con le forme intermedie s'intenda i termini medii, che armonizzano gli estremi termini della natura, allora esse forme sono innegabili. Se non che, in tal caso riduconsi ai generi, appunto unità generatrici e mediatrici fra le estreme e contrarie specie generate. Il genere, infatti, per la sua estensione, guarda, a simiglianza di Giano, indietro e innanzi. Col guardare indietro, si unisce necessariamente alla specie inferiore; col guardare innanzi, collegasi di necessità con la specie superiore. Ciascuna specie, dal canto suo, essendo un genere per comprensione ed attuazione, è unità mediatrice di fatto; e, per acconciarmi all'eloquio de' materialisti, effettiva forma intermediaria, in quanto partecipa de' due estremi contrarii del genere e dell'individuo. Da tutto ciò deriva, che senza la dottrina del genere, s'intende concreto e non

astratto, il processo cosmico diventa inesplicabile, impossibile. I materialisti, fra'quali anche il Darwin, avendo ridotto il genere ad un'astrazione, e la specie confusa con l'individuo, sono forzati a fantasticare tra le due ipotesi contraddittorie della generazione intermedia e della generazione spontanea, quella posta nell'affermazione di germi escludentisi, questa nella negazione di germi preesistenti.

Un' ultima avvertenza devo arrogere intorno al Darwin, e fo punto sui materialisti e anche su questo capitolo, abbastanza lungo. Egli vuole « che le specie sono discendenti modificati di altre specie ».[1] Che cosa è tale modificazione? È la *elezione naturale*. Che è la *elezione naturale?* Il celebre naturalista perviene alla *elezione naturale*, studiando nella *elezione artificiale*, ch' è opera dell'uomo. Questi, infatti, per conseguire maggiore e migliore varietà nella natural discendenza de' vegetali e degli animali, adatta in modo nuovo gli uni e gli altri in alcuni luoghi, e lotta contro a' cattivi influssi del mondo. Il che forma la *elezione artificiale*, ch' è un lavoro tutto proprio della umana intelligenza. In seno della natura v' ha il medesimo lavoro, v' ha cioè naturale discendenza ereditaria, naturale e progressivo adattamento, naturale conflitto per la migliore contro la peggiore esistenza.

I fatti mentovati, non meno artificiali che naturali, raccolti con tanta accuratezza dal Dar-

[1] *L' origine dell'uomo*, Introduzione.

win, sono verissimi, almeno nella loro sostanza. Per questo le opere del Darwin *non saranno senza fama.* Dove sta l'equivoco, l'impossibile, che guasta tutto? Si procede dalla *elezione artificiale* alla *elezione naturale*, e in quella si glorifica la intelligente finalità dell'uomo, e in questa che si glorifica? Forse si glorifica la intelligente finalità di qualc'altro essere? Forse si pronunzia il *Te Deum laudamus?* Il Darwin, animo temperato a guisa degli altri suoi connazionali, talvolta anche rivolgesi all'intelligenza divina; ma questa, d'ordinario, se ne resta dietro le scene. Pur, come mai da una elezione artificiale intelligente arrivasi ad un'elezione naturale inintelligente? Come possibile, concepibile una elezione senza intelligenza? Chi elegge nella natura, se manca affatto nel sistema darwiniano un'intelligenza eleggente in seno della natura? Questa intelligenza è supposta in quel sistema, necessariamente supposta, ma non posta, anzi non voluta porre; giacchè nel nostro secolo dovea sostituirsi al *Te Deum laudamus* il *Te naturam laudamus.* E come mai, dunque, la natura elegge? Oh! ci vuol molto a saperlo. La natura elegge a caso! Davvero? Davverissimo. Cotesta elezione a caso, ch'è la ipotesi più incoerente del nostro tempo, è il fondo oscuro, terribilmente oscuro del naturalismo darwiniano. Nel secol nostro c'era stato regalato a principio supremo della natura dall'Hegel una idea incosciente, dallo Schopenhauer una volontà incosciente, dall'Hartmann l'inconscio (das Unbe-

wusste). Avanzava un' elezione incosciente! Il Darwin ha tentato questo partito disperato, per l'ostinazione in che è il nostro secolo di volere spiegare il meccanismo col meccanismo.

Anche nel concetto dialettico della natura stabilito v' è il meccanismo; se non che v' è come debbe esservi, ciò è a dire come fatto, che si fa di continuo per opera d' un dinamismo ideale e finale, del quale il primo principio è una causa non incosciente, sì cosciente, appellata *Mente suprema dell' universo.* Senza una causa cosciente, il dinamismo ideale e finale rimane campato in aria, ed il meccanismo reale ed attuale diventa del tutto casuale. Perchè (e se ne arrecheranno altre prove) il meccanismo vero è quello che fondasi nel dinamismo, ed il dinamismo vero è quello che radicasi in un essere cosciente, che si chiarisca *Mente suprema dell' universo.* Frattanto, da tutto il provato può inferirsi, che la natura è, in breve, dinamismo latente, incarnantesi in appariscente meccanismo.

Capitolo II.

Ancora del concetto dialettico della natura.

I. Ed ora continuando a parlare della natura, ne consideriamo la manifestazione più sublime, l'uomo; del quale abbiamo solo affermato nel capitolo precedente, che giunga ultimo nella scala

ascensiva degli esseri mondiali. Per le altre specie inferiori all'uomo, cioè minerali, vegetali ed animali, si sono stabilite differenze ed attinenze, che bastavano per isvolgere il processo cosmico, ch'è il precipuo obbietto del nostro presente studio. Dico, adunque, che negli ultimi tempi dell'uomo si è fatto il tronco o di tutti i rami dell'enciclopedia, o almeno dei rami principali di essa. L'antropologia, prima della nostra epoca, era stata per i naturalisti un capitolo della zoologia, che esaminava la storia animale della specie umana. Dopo che il Kant scrisse, fra tanti lavori importantissimi, anche un trattato di *Antropologia prammatica* (nella quale considerò l'uomo in quel che è per natural costituzione, e in quel che dee essere per libera elezione), in Germania si ebbero diverse opere di antropologia. Fra le altre bisogna ricordare l'*Antropologia fisiognomonica* del Maass, l'*Antropologia psicologica* dell'Abicht, l'*Antropologia medica e filosofica* del Platner, il *Manuale d'antropologia fisica* del Weber, l'*Antropologia de' popoli nello stato di natura* del Waitz, l'*Antropologia come scienza della natura materiale e spirituale dell'uomo* del Perty. A siffatti lavori antropologici è mestieri aggiunger altri di psicologia, come scienza naturale (Als Naturwissenschaft), scritti dall' Herbart, dal Lotze, dal Wundt, dal Drobisch e dal Wolkmann.

Anche nell' Inghilterra, la classica nazione della psicologia, si è oggi molto scritto di tale scienza, in senso pur naturale, da' due Mill, padre e figlio, dallo Spencer, dal Bain, dal Bailey, dal

Lewes, dal Morell, dall'Holland, dal Brodie e dal Noble. In Francia Paolo Broca, segretario della società d'antropologia, ha pubblicate importanti *Memorie d'antropologia.* Dai quali autori venne da tutti i lati meditato l'uomo, e nel corpo e nello spirito, e sano e ammalato, e come individuo e come specie, e secondo natura e secondo educazione, rispetto e al tempo e allo spazio. Di qui la fisiologia, la patologia, la zoologia, la morfologia, la cosmologia, la pedagogia, la storia, la geografia, la etnografia divennero parti integrali dell'antropologia e della psicologia. E in Italia nulla si è fatto per l'antropologia? Il nostro Rosmini ha scritto, fra tanti gravi lavori, uno d'*Antropologia in servigio della scienza morale*, e promettea un altro lavoro d'*Antropologia soprannaturale.* Quella prima *Antropologia*, unita alla sua *Psicologia*, sta al paragone con le antropologie e con le psicologie tedesche e inglesi, e in alcuni punti d'analisi le avanza d'assai. Ma in Italia i grandi profeti della scienza rimangono senza seguito, o hanno un seguito, che ripete meschinamente la loro dottrina. A tale sventura aggiungasi l'altra, che noi oggi, nella scienza, non godiamo nessun credito. In qual serio libro straniero vedesi citato il Rosmini? Ch'io sappia, in nessuno. Invece di noi si usa disprezzo, e si scrive: In Italia la psicologia sperimentale è povera, presso che nulla, perchè questa razza immaginativa, leggiera, tutta attratta di fuori, per istinto vi ripugna. [1]

[1] Ribot, *La Psyc. angl. cont.*, pag. 45; Paris, 1870.

Lasciando di tali vuote declamazioni, cagionate o da boria nazionale, o da superficiale conoscenza de' fatti nostri, importa osservare che se l'antropologia e la psicologia rosminiana resta totalmente rannicchiata nell'uomo, siccome individuo, nell'antropologia e nella psicologia dei mentovati stranieri si ha il difetto opposto. Appo costoro l'uomo è, per così dire, studiato di fuori, scordato di dentro. Oggi gli studii hanno un pregio, che, esagerato, si trasforma in grave difetto. Si afferma che ciascuno studio dee farsi in relazione agli altri studii, onde le moderne scienze di anatomia comparata, di fisiologia comparata, di linguistica comparata, di antropologia comparata, di psicologia comparata, e via discorrendo. Tutto ciò è lodevole, e già ha arrecato de'buoni frutti; ma spesso avviene che per troppo guardare una cosa verso altro, distinto da sè stessa, si dimentica verso sè stessa. Nel qual caso si trascura la differenza specifica, ovvero la propria essenza della cosa, tanto ragionevolmente raccomandata dalla logica antica, e non si pensa che a quello che essa ha in comune con le cose congeneri. Di tal guisa la cosa si travisa, e diventa altro, da quel che veramente è in sè stessa; sì che rendasi impossibile a riconoscerla nella sua speciale essenza.

Siffatto grave inconveniente s'è oggi avverato per l'uomo. Le scienze, che a preferenza di lui si sono occupate, cioè l'antropologia e la psicologia, coltivate fuori d'Italia, hanno contemplato l'uomo più in altro, che in sè; più nelle sue mol-

tiplici attinenze, che nella sua intima differenza. Tanto gli speculativisti, quanto i positivisti, sono incorsi nello stesso mancamento. Se non che, gli speculativisti sono andati dall' uomo alla natura, possibilmente spiritualizzando la natura, a fine di farla, nella essenza, identica alla mirabile vita intellettuale dell'uomo. I positivisti, al contrario, sono andati dalla natura all'uomo, adoperandosi con ogni loro potere di materializzare l' uomo. Così, tagliando di qua, appiccicando di là; ora abbassando, ed óra innalzando, si è potuta oggi proclamare la identità di tutte le specie, non meno dagli speculativisti, che dai positivisti. Io, del sicuro, non intendo scordare la relazione dell'uomo verso la natura. La legge dialettica da me stabilita, e universalmente applicata, consiste nel dover mirare ogni cosa, per minima che sia, nella gemina relazione verso sè, e verso altro. Ma asseveriamo che meditando nella relazione verso altro, non bisogna sdimenticare la relazione verso sè, com'è accaduto sovrattutto alla filosofia hegeliana, ed ora accade ad altre filosofie, che pur quella hanno in nessun conto. Laonde avendo a parlare dell'uomo, accennerò al processo cosmico di lui; e da tal lato verrà considerato in relazione alla natura, e così questo capitolo sarà in sostanza continuazione del precedente. Dall'altro lato tesserò il processo psichico dell'uomo; e in tal modo quest'essere misero e grande, siccome l'appellava il Pascal, verrà considerato anche in sè stesso, nelle sue proprie qualità. Prima però di esporre il processo psichico

e cosmico dell'uomo, devo mostrare, seguitando nella critica del materialismo, come questo sistema abbia svisato l'uomo.

II. Augusto Laugel scrive: A che serve di tutto comprendere, se l'uomo non si comprenda in sè medesimo? Di tutto sapere, se l'uomo si ignori? [1] Il materialismo ha inteso l'uomo, ch'è pure la sintesi dialettica dell'universo? Cominciamo anzitutto dal render giustizia ai materialisti. Costoro, osservando l'uomo non come un essere isolato dalle altre parti del globo, ben si sono apposti. Sotto tale rispetto è prezioso il materialismo, e saranno sempre lodevoli ed utili i molti lavori da esso pubblicati. Se non che, è da por mente che non è stato il materialismo odierno il primo a sentire la necessità di studiare l'uomo nella natura. Già Bernardino de Saint-Piere avea osservato contro Locke, che non si sarebbe smarrito circa alla natura dell'uomo, se per innanzi avesse esaminata quella degli animali, dei vegetali e sino de' minerali. [2] E prima di tutti i moderni, Aristotile, con la sua *entelechia*, risguardata come universal vitálità inverso un fine sempre perfezionativo, avea precorsi tutti i materialisti intorno alla necessaria connessione fra la vita del mondo e la vita dell'uomo.

Che cosa han fatto oggi i materialisti? Han preteso non solo connessione, generazione fra la vita del mondo e la vita dell'uomo. Il Moleschott afferma che « l'unione della filosofia e della

[1] *Les problèmes de là nature*, pag. XIV; ed. cit.
[2] *Harmonies de la nature*, pag. 39; Paris, 1841.

scienza è attuata una sola volta in Aristotile.[1] E sta bene, giacchè era necessaria tale unione solo quanto alla parte animale dell'uomo, e non quanto alla parte mentale. Aristotile, per allontanare ogni sospetto di materialismo in risguardo alla mente, scrive sempre mente dell'anima: τῆς ψυχῆς νοῦς.[2]

Per i materialisti contemporanei la faccenda va ben diversa. Per essi tutto l'uomo, secondo che scrive il Meurer, va definito: un insieme di molecole materiali, che si possono pesare e misurare.[3] Di che la ragione è, che la gran quistione circa alla mente, o pensiero dell'uomo, è per i materialisti quistione di cervello e di fosforo. Peccato che i materialisti non vadano d'accordo sul modo di pesare e misurare il cervello ed il fosforo! Diversi modi, tuttavia incerti, e affatto contraddittorii, sono stati escogitati dallo Scherzer, dallo Schwarz, dall'Aeby, dal Virchow, dal Welcker, dal Baer, dallo Schiff e dal Busk. Come che sia di ciò, i materialisti tutti sono persuasi che per far l'uomo (ed è il nostro De Filippi che parla a loro nome) basta avere « una scimmia, allungarvi le gambe, ottundervi l'angolo facciale, dilatare la capacità del cranio e mettervi dentro qualche grammo di sovrappeso di quella pasta fosforica, che si chiama cervello ». Si persuada il De Filippi, che come una corrente elettrica

[1] *Circulation de la vie*, Tom. 1, pag. 10; ed. cit.

[2] *De anima*, III, 4.

[3] *Materialismus und Dogmatischen Christianismus*, pag. 24; Leipzig, 1871.

non darà mai la vita; così e tanto meno il semplice fosforo, introdotto nel cranio d'una scimmia, darà la intelligenza, anche si depositi dentro di esso cranio, in cambio d'un grammo, una tonnellata di fosforo! Già prima de'materialisti contemporanei, il Rousseau avea chiarito l'uomo primitivo un animale vagabondo, e l'Hobbes un animale furibondo. Anche il nostro Gioja avea detto che l'uomo *è simile alle più perfezionate tra le scimmie.* [1] Esaminiamo intanto per che guisa i contemporanei materialisti credono d'avere dal loro lato tutta la ragione.

III. L'uomo primitivo, scrive il Royer, fu necessariamente e avanti a tutto un cacciatore svelto, coraggioso ed abile, perchè questa fu per lui la primiera condizione della sua esistenza, dovendo la caccia a volte nutrire e proteggere. [2] Sia pure; ma da ciò deriva forse che l'uomo primitivo sia stato un animale? No, certo. Finchè non provasi che l'uomo primitivo siasi lasciato cacciare e mangiare, non si prova mai che l'uomo, negli esordii, sia stato un animale. Se Raimondo Lullo, con molta giustezza, paragona l'arte dialettica alla caccia; l'uomo, da principio essendo stato un cacciatore, era per questo un essere dialettico, squisitamente ragionatore, differente di gran lunga dagli animali, che si lasciavano trucidare.

Il Lamark vuole che l'uomo primitivo sia stato una scimmia trasformata per abito, avendo col

[1] *Elementi di filosofia*, Tom. I, Lez. III, Cap. I.
[2] *Opera* cit., pag. 214.

tempo acquistato l'uso a camminar diritto, e anco perchè succedono col tempo *déviations accidentelles* nella generazione della natura.[1] Ma se l'abito consiste nella monotona ripetizione degli atti; come mai ciò ch'è monotono produce ciò che non è monotono? o, più chiaramente, come mai l'abito di camminar curvo si converte in abito di camminar diritto? I deviamenti accidentali, che noi non isconosciamo nella generazione, sono insufficienti a produrre, non dico nuovi ed essenziali caratteri, che i materialisti non concedono all'uomo in risguardo al bruto, ma nuovi e costanti caratteri, che gli stessi materialisti accordano all'uomo, per comparazione al bruto.

È ben vero, che siansi fatti gravi e ripetuti studii dal Lawrence, dal Desmonlins, dal Serres, oggi perfezionati dal Duvernoy, dal d'Owen, dall' Huxley, dal Gratiolet, dal d' Alix e da altri, per mettere fuori d'ogni dubbio la massima rassomiglianza anatomica fra l' uomo e la scimmia. Ancor l'uomo e la scimmia fosser tutt'uno per la parte anatomica; forse da ciò seguita che cotesti due esseri divengano tutt' uno nella loro natura? Per venire a tale conclusione, bisogna supporre falsamente col Broussais, che la psicologia sia un capitolo dell'anatomia. Del resto, il più importante al caso è, che nonostante tutti i lavori fatti da tal lato, pure il Quatrefages, assai competente giudice, mostra che tutto il materiale anatomico fa sempre dell'uomo un *cam-*

[1] *Philosophie zoologique*, Tom. I, p. 143; Paris, 1830.

minatore, della scimmia un *arrampicatore*.[1] Or cotesti opposti caratteri fra l'uomo e il bruto come han potuto distruggersi dall'abitudine, e da accidentali deviamenti in fatto di generazione? Si dirà che ciò intervenga, a giudizio dell'Häckel[2] e del Rojer,[3] per una serie di variazioni progressive, che a poco a poco hanno scolpiti gli organi fisici dell'uomo, e li hanno messi in armonia col suo organismo mentale? Ma il progresso dee pur avere de' limiti; e ciò sono i salti, per natura contraddittorii, non potuti da esso attuarsi. Ora tra l'uomo *camminatore* ed il bruto *arrampicatore* v'ha un salto, e ne convengono i medesimi darwiniani, che credono rimediarvi, andando inutilmente in busca di animali intermedii. Oltre di che, i zoologi pongono fra l'uomo e la scimmia altre differenze importanti, che qualunque progresso non ha potuto mai valicare; ed esse sono: straordinaria prevalenza del cranio cerebrale sul facciale, svolgimento maggiore de'lobi cerebrali anteriori, continuazione della serie dentaria, differenza massima nelle estremità tutte, e altre e altre ancora, più o meno enormi.

Forse il Darwin, l' idolo fra'materialisti del secol nostro, se l'è cavata meglio degli altri intorno alla origine dell'uomo? Affatto no. Già il Darwin, nella sua prima opera *Della origine delle*

[1] *Opera* cit. pag. 581.

[2] *Opera* cit. pag. 173.

[3] *Unité de l'espèce humaine*, pag. 44; Paris, 1868. *Charles Darwin et ses précurseurs français*, pag. 367; Paris, 1870.



specie, quasi ad arte divagò quanto fu possibile dalla origine dell'uomo; tanto che i più sospicarono, lui, come il Wallace, accettare una origine tutta straordinaria per l'uomo. [1] Se non che, il medesimo Darwin, nell'ultima sua opera *Della origine dell'uomo*, allontana ogni dubbio, e con altri naturalisti confessa, *che l'uomo, insieme con altre specie, discenda da qualche forma antica inferiore, oggi estinta.* [2] Ancora il Wallace or si è rassegnato a ritenere l'uomo originato da *qualche forma antica inferiore, oggi estinta.* Ma qui, come al solito, siamo all' ipotesi insussistente di forme inferiori d'animali, le quali han potuto produrre l'uomo, e delle quali oggi non si ha più contezza, nè certezza alcuna.

Il materialismo vuol esser filosofia positiva; e ciò nullameno aggirasi sempre intorno a fatti suppositivi, risguardanti o il tempo passato, o il tempo avvenire. Tutto il metodo positivo, come ben dice il Caro, stringesi in questo: nell'effetto osservato, e nella condizione immediata di esso effetto conosciuta. [3] Ora, nel caso nostro v'ha l'effetto osservato, ed è l'uomo, così come oggi vedesi; e dove si rinviene la condizione immediata di tale effetto nel materialismo darwiniano? Forse in una ipotesi, che manca persino del vantaggio del di là da venire? Ma di

[1] Vedi QUATREFAGES, *Charles Darwin et ses précurseurs français*, pag. 365, ed. cit.; BÜCHNER, *Confes. sur la théorie darwinienne*, pag. 121, 128, 133, ed. cit.

[2] *L'origine dell'uomo*, pag. 9, 81, ediz. cit.

[3] *Le matèrialisme et la science*, pag. 167; Paris, 1868.

tal guisa non iscrivesi nè pure una filosofia al tutto speculativa.

Ancora c'è d'altro e di peggio. In generale i materialisti riconoscono un'immensa distanza, quanto alla parte mentale, fra l'uomo e la scimmia. Senza dubbio, scrive il Darwin, la differenza *per la potenza mentale* è enorme, anche se compariamo l'intelligenza del selvaggio più degradato, che non ha vocaboli per esprimere un numero superiore a quattro, e non adopera termini astratti per indicare gli oggetti o gli affetti più comuni, con la scimmia più elevata nella sua organizzazione.[1] Or, come ripianare tanto abisso? Uno de'modi, e senza dubbio il più efficace, sarebbe di conoscere per qual maniera svolgasi la virtù mentale negli animali. Intorno a ciò il medesimo Darwin scrive: In qual modo siansi sviluppate dapprima le potenze della mente negli organismi inferiori, è una ricerca senza speranza, al par di quella intorno al modo in cui siasi sviluppata la vita. Questi sono problemi serbati per un lontano avvenire, se pure l'uomo riuscirà mai a scioglierli.[2] Sembra che lo Spencer abbia voluto risolvere tali problemi, studiando il pensiero, non come un fatto, ma come si fa nel cervello per successive evoluzioni, dalla vita organica sino allo stato sublime intellettuale. Ma nel lavoro dello Spencer v'ha due ipotesi insostenibili: la prima, che il cervello sia uno, laddove,

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 31.
[2] Ibidem, pag. 32.

« grattate, come ben dice il De Meis, un poco l'unità apparente dell'organo, e voi ci troverete sotto la moltiplicità organica elementare »; [1] e la seconda, che ogni volta che lo Spencer parla di evoluzioni e trasformazioni, nel fatto sono correlazioni e modificazioni d'un principio vitale e mentale già esistente. [2] In guisa che si sottintenda un dato primitivo di natura, che si vuol far credere trasformato successivo di natura.

Nè ciò basta. Il Darwin scrive: Non vi può essere ombra di dubbio che fra l'intelligenza dell'uomo più basso e quella dell'animale più perfetto siavi una immensa differenza. E pure a pochi altri periodi aggiunge: Nondimeno, per quanto grande sia la differenza che passa fra la mente dell'uomo e quella degli animali più elevati, è differenza solo di grado e non di qualità. [3] Davvero che un tanto coraggio non me l'avrei aspettato dal prudentissimo Darwin! Chiarire *immensa la differenza* fra l'uomo e l'animale più perfetto; e ciò nonostante tenere essa differenza *solo di grado*, è troppo madornale contraddizione. Anche l' Huxley dichiara per due volte che tra l'uomo e la scimmia vi ha un abisso, non per anche potuto ricolmare; [4] e pure tutti

[1] *I tipi animali*, pag. 471; ediz. cit.

[2] *The Principles of Psycology;* London, 1870.

[3] *L'origine dell'uomo*, pag. 81.

[4] Il Quatrefages così scrive dell'Huxley: Declare à deux reprises qu'entre l'homme et le singe il y a un abîme encore impossible à combler. *Charles Darwin et ses précurs. français*, pag. 370; ed. cit.

i suoi lavori sono indirizzati a far discendere l'uomo dalla scimmia. L' Häckel si è sforzato a riempiere l'abisso, facendo la serie de'vertebrati, che chiama Prochordati; dai quali, per ventuno gradi successivi, arrivasi fino all'uomo attuale, essere intelligente e parlante. Ma siamo al solito: ipotesi accavallate a ipotesi, non potute legittimarsi nè per esperienza, nè per ragione. Or in tutto ciò vi ha processo necessario, o più tosto arbitrario?

Quando però i materialisti dànno pruova di maggior debolezza dialettica? Senza dubbio là dove considerano la potenza mentale dell'uomo, come potenza morale, che sente il *dovere* imperioso d'operare anzi in un modo, che in un altro. Al proposito il Darwin scrive: Io mi unisco pienamente al giudizio di quegli scrittori, i quali asseriscono che di tutte le differenze che esistono fra l'uomo e gli animali inferiori, la più importante è il senso morale o la coscienza.[1] Or come crede il Darwin superare tanta differenza? Ricorrendo agl' istinti sociali e benevoli degli animali. Siffatti istinti non nego, anzi ammiro, ma come inclinazioni, non come obbligazioni. Il concetto dell'obbligazione è tanto diverso da quello della inclinazione, che spesso abbiasi contraddizione fra l'una e l'altra, e nella contraddizione l'istinto, sarei per dire, sente la necessità d'abbassarsi e tacere innanzi al comando autorevole

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 57.

e inflessibile del dovere. Adunque, se il senso morale per l'uomo è dovere, come ne conviene il medesimo Darwin, e pel bruto il senso morale è istinto; seguita che per tale via si dispiega ancor meglio la impossibilità di derivar l'uomo dall'animale il più perfetto, com'è il gorillo o lo scimpanzè.

IV. Fino ad ora contentandomi di fare brevi osservazioni su le cose medesime oggimai accettate da'materialisti, s'è visto chiaro che essi non son punto riusciti a stabilire fra l'uomo e l'animale più perfetto differenza solamente quantitativa, sì per la parte mentale, sì per la parte corporale. Laonde l'esclamarsi dal Vogt « che val meglio essere una scimmia perfezionata, che un Adamo degenerato », [1] è almeno un'esclamazione, così come quella dell'Adamo degenerato, senza fondamento storico e filosofico. Giova, per altro, studiare ancora nelle opinioni de' materialisti circa a tutto ciò che dicesi vita intellettuale dell'uomo. E in prima è bene sapere in che modo i materialisti combattono gli spiritualisti, che confessano un'anima distinta dal corpo. D'ordinario eglino gridano al pregiudizio, al fanatismo religioso, e peggio, come se il vero d'un'anima spirituale, affatto distinta dalla natura del corpo, non si trovasse fino nella prima filosofia ed anche fisiologia, o come se anche avendo in conto di pregiudizio la spiritualità dell'anima, non si dovesse in qualche modo spiegare esso pregiudizio,

[1] *Leçons sur l'homme*, pag. ultima; ed. cit.

una volta che questo abbia i due caratteri della perpetuità e della universalità in mezzo al genere umano.

Quando poi i materialisti, da sè medesimi, si accorgono che i rimproveri di pregiudizio e di fanatismo religioso sono armi spuntate, adoperano spesso contro gli spiritualisti due ragioni: delle quali la prima è, che niuno accetterà un'anima spirituale embrionale, purchè abbia osservato solo una volta sotto il microscopio la vescichetta bagnata di spermatozoi; e la seconda, che oggimai tutti i medici illuminati riconoscono che le funzioni del così detto spirito sono tutte legate alle funzioni ed anche alle alterazioni del cervello; sì che come alcuni corpi diconsi luminosi, emanando da essi delle onde luminose, così il cervello debbe dirsi spirituale, emanando da esso tutto ciò che si appella mentale nell'uomo. Che l'anima non siasi mai veduta, nè possa mai vedersi col microscopio, sappiamcelo. Di rimando diciamo ai materialisti: hanno mai essi osservata col microscopio la vita, che pur non mettono in dubbio nelle organiche forze dell'universo? Onde i materialisti e gli spiritualisti sono a pari condizioni, ciò è a dire che nè gli uni nè gli altri ponno vedere delle cose, per sè stesse invisibili; e non però si è in grado di poterle negare. Adunque, come nessuno rimprovera ai materialisti di affermare la vita, quantunque non l'abbiano mai veduta con occhi, pure accompagnati da lenti finissime; così nessuno dee potere accusare gli spiritualisti d'affermare uno spirito in noi,

benchè non possa vedersi con i mezzi che porge l'arte di sperimentare.

Tutti i medici illuminati riconoscono, che le funzioni del così detto spirito sono legate alle funzioni ed alle alterazioni del cervello. Ancor ciò fosse vero, nulla proverebbe a favore del materialismo; giacchè i medici, usi a maneggiar materia, non è maraviglia che in questa vogliano tutto trovare, anco ciò che dicesi spirituale. Poi non è vero che tutti i medici illuminati sono per la sentenza in discorso. Per cagion d'esempio Giuseppe Hyrtl, medico illustre e professore nella università di Vienna, dice aperto che il materialismo si è sforzato invano sino ad ora di fare dello spirito « il risultato di processi materiali della organazione cerebrale ».[1] Perchè? Perchè i processi materiali sono soggetti a necessità inflessibile, e i processi mentali godono mutabilità e libertà: i processi materiali prendono forma nell'organismo di nutrizione, di aggruppamento atomico o di oscillazione, e i processi spirituali sono concezioni, deliberazioni, immaginazioni, e via discorrendo d'altre funzioni mentali. I processi materiali devono trasformarsi in processi spirituali! Ora l'Hyrtl ben osserva: Col sostenere soltanto che questa metamorfosi accada, non perciò la si spiega; ed il primo anello della dottrina materialistica è la gratuita supposizione della esattezza di siffatta metamorfosi.[2]

[1] *Istituzione di anatomia dell'uomo*, pag. 590; trad. italiana; Napoli, 1871.

[2] Ibid., pag. 591.

Il dottore Gleisberg, confortato dall'autorità del Virchow, asserisce che tutti i medici si accordano circa alla perfetta corrispondenza fra le alienazioni mentali e le alterazioni cerebrali.[1] Nè manco tale asserzione è innegabile verità storica; attesochè altri valenti medici, e ultimamente uno de' nostri, il Tommasi, mostrò che non in tutte le alienazioni mentali si ha conforme alterazione cerebrale. Il che porse occasione al De Crecchio a sostenere il contrario, e poi allo Spaventa, non da medico, sì da filosofo, a rilevare le esagerazioni degli altri due suoi colleghi della università di Napoli.[2] Al presente importa osservare che ancor accettisi senza discussione la corrispondenza fra le alienazioni mentali e le alterazioni cerebrali, da ciò non seguita vittoria del materialismo. Di che la ragione innegabile è questa: che rimane il dubbio, non forse le alterazioni cerebrali sieno semplici effetti, o cause delle alienazioni mentali. Se semplici effetti, allora la mente non solo rimane distinta dal cervello, ma assicurasi d'un modo inconcusso che la mente sia il principio della nostra vita spirituale; il quale principio ha, come suo strumento materiale, il cervello. Se le alterazioni cerebrali si chiariscono cause delle alienazioni mentali, allora si suppone ciò ch'è in

[1] *Istinto e libero arbitrio*, pag. 47; trad. italiana; Napoli, 1868.

[2] *Il Morgagni*, Anno XIII, pag. 445-458; Napoli, 1871. *Giornale napolitano di filos. e lett.*; fas. 2, 3, 5, 6; Napoli, 1872.

quistione: che il cervello sia il principio mentale dentro di noi, potendo assai bene avvenire, che il cervello, alterato in qualsiasi modo, sconcerti la mente, senza esser esso stesso il principio mentale. Per tanto lo Janet dimostra che la massa, il peso, le lesioni materiali e gli sviluppi anormali del cervello ponno influire in certo grado nella intelligenza, ma queste cause sono delle relazioni empiriche, le quali nulla tolgono allo spirito, e « lasciamo perfettamente all'oscuro la questione delle vere relazioni e de' rapporti intrinseci ed essenziali del cervello e del pensiero». [1]

V. Dalla parte negativa facciamoci alla parte positiva de'materialisti, in risguardo alla vita spirituale dell'uomo. Per loro avviso, come la forza vitale in generale non è un principio, ma un risultato della materia organata; così l'intelligenza, la facoltà del pensiero in atto non ci può apparire se non come un risultato della nostra organazione. Noi di sopra abbiamo a dilungo provato che sia un'arbitraria supposizione di affermare la vita, come risultamento della materia; or tanto più diventa arbitraria la supposizione, affermando che la stessa materia, comunque vogliasi organata, debba produrre la vita intellettuale dell'uomo. Pure, vediamo per che modo i materialisti sostengono il loro assunto.

Il Moleschott, più ardito a tal proposito, scrive risoluto: *La pensée nous apparait comme un*

[1] *La cerveau et la pensée*, pag. 149; Paris, 1867.

mouvement de la matière, o più brevemente: *la pensée est un mouvement de la matière.* Di quale materia è movimento il pensiero? Lo stesso Moleschott risponde: *La pensée est un mouvement, une transformation de la matière cérébrale.* E per quale ragione il moto delle altre materie non è pensiero, ed il moto del cervello è pensiero? La risposta è, che il cervello contiene del fosforo: *Le cerveau contient du phosphore;* tanto che *sans phosphore point de pensée.* E siccome il cervello, in sè stesso, è materia fosforescente; perciò il Moleschott scrive ancora: *Pour tout dire en un mot, sans cerveau, pas de pensée.* E per lui che cosa è il pensiero? Ecco la risposta: *Les jugements, les idées et les raisonnements forment la totalité de notre pensée.* [1]

Tutti questi pronunziati, che il Moleschott dà come verità di prima evidenza, riduconsi a salti arbitrarii, che, uniti agli altri notati, fanno del materialismo una scienza di salti arbitrarii. Primo salto arbitrario, la materia eterna, illimitata: secondo salto arbitrario, la materia essenziale movimento: terzo salto arbitrario, il movimento vita: quarto salto arbitrario, il movimento pensiero: quinto salto arbitrario, il pensiero movimento fosforico. Di ciascun salto si sono arrecati pruove; solamente osserviamo per l'ultimo, che il movimento fosforico, a differenza degli altri movimenti

[1] *La circulation de la vie*, Tome II, pag. 147, 149, 136, 178, 179; ed. cit.

materiali, è molto veloce, ma non comporta opposte direzioni a un medesimo tempo. Invece il movimento del pensiero (condannati a parlare del pensiero come parlasi della materia) è incalcolabilmente più veloce del moto fosforico, e, ch'è più, comporta a un medesimo tempo opposte direzioni. In questo momento io sono in grado di pensare al settentrione e al mezzogiorno dell'Europa, anzi del mondo: di pensare simultaneamente a Parigi, a Berlino, a Roma, a Londra, a Vienna: di pensare cose le più opposte e contraddittorie dell'universo. Nessuna, dunque, analogia corre fra il fosforo ed il pensiero; sì che sia arbitrario far derivare il secondo dal primo.

Nel pensiero, oltre ai fatti notati dal Moleschott, v'ha la coscienza, ch'è, per così dire, la unità nella totalità delle idee, de'giudizii e dei ragionamenti: unità sublime e centro supremo, in cui convergono tutti i raggi del pensiero. I materialisti ammettono la coscienza nell'uomo? Altro: l'ammettono anche nell'animale, dovendo esser l'uomo un animale perfezionato. Il Darwin, nella *Origine dell'uomo*, accennando alla *coscienza di sè*, alla *individualità*, all'*astrazione*, alle *idee generali*, quasi sopraffatto dal potere snodare tali nodi col materialismo, scrive: Sarebbe inutile tentare di discutere queste altissime facoltà, le quali, secondo parecchi recenti scrittori, costituiscono la sola e compiuta differenza fra l'uomo e i bruti, perchè appena due soli scrittori sono d'accordo nelle loro definizioni. [1] Lungo sarebbe

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 50; ed. cit.

ad esaminare queste parole del naturalista inglese; ma, a ben considerarle, o non dicono nulla, o sono una condanna d' impotenza, pronunziata contro al materialismo nelle quistioni più gravi di psicologia. Solamente notiamo che da un lato sia confessato che nella coscienza di sè, nella individualità, nell'astrazione e nelle idee generali, consista la compiuta differenza fra l'uomo e i bruti; e dall'altro dichiarato che sia inutile tentarne la discussione, e per una ragione tanto frivola, ch'è una vera scappatoja.

Il Moleschott, che non ristà innanzi a qualsiasi problema difficile, anche dice la sua risolutamente quanto alla coscienza. Egli confessa che gli uomini si distinguono dalle bestie per una coscienza più sviluppata. [1] Indi è, che fra i due esseri corre differenza quantitativa e non qualitativa, di gradi e non di specie. Ma, che cosa è la coscienza, giusta il Professore torinese? La coscienza, egli dice, non è se non la facoltà di percepire le relazioni delle cose con noi. [2] E siccome tale percezione è un fatto sensitivo, e ogni fatto sensitivo è nervoso, e sovrattutto della materia nervosa del cervello; quindi il Moleschott conclude: *La conscience est donc aussi une propriété de la matière.* [3] Una siffatta maniera di risolvere gli spinosi problemi di psicologia è facile, ma è un facile ch'è compagno del superficiale. In generale i materialisti più profondi convengono,

[1] *Opera* cit., vol. II, pag. 181.
[2] Ibid. pag. 183.
[3] Ibid. pag. 184.

che la materia sia destituita di coscienza. Or come va, che il Moleschott ne fa una proprietà della materia? Si dirà forse che voglia parlarsi della materia cerebrale? Ma era appunto da provar questo: come la materia cerebrale abbia la coscienza di sè, laddove la materia in genere n'è destituita. Si replicherà, essersi provato, chiarendo la coscienza facoltà percettiva delle relazioni delle cose con noi? Con ciò non si è provato nulla, proprio nulla, non solo perchè la coscienza non è la facoltà di percepire, ma eziandio perchè la facoltà di percepire, secondo che la definisce il Moleschott, anzi che esser la coscienza, presuppone la coscienza. Difatto, come potrebbesi percepire la relazione delle cose con noi, se mancasse il *con noi*, cioè la coscienza; che nel suo significato etimologico vuol dire appunto *scienza con noi*? Ma di ciò basti.

Frattanto, circa al fatto dell'umana coscienza, fatto tanto importante, allego alcune parole altrui, che sono nel caso una buona rivelazione, anzi forzata confessione del materialismo. Il Dottore Gleisberg che in tutto il suo lavoro: Istinto e libero volere (*Instinkt und freier Wille*), professa schietto materialismo. Pel fatto della coscienza sentesi necessitato a parlare per conto proprio ed altrui in questa sentenza: Sebbene Rodolfo Virchow metta in quistione la esistenza di una sostanza spirituale, pure il non essersi fino ad oggi scoverto un organo della coscienza, e la speranza di Carlo Vogt di trovare un giorno le cellule ganglionari, come produttrici della coscienza, rimasa ancora insoddi-

sfatta, un pio desiderio, ha spinto il Virchow a sostenere, che oltre alla materia palpabile, esista in noi un'essenza imponderabile, quanto vogliasi immateriale, eterea o puramente spirituale, la cui proprietà essenziale, manifesta, sia certamente la coscienza. [1] Al che aggiungo per conto mio che tanto più il Virchow dovea spiegare la coscienza mediante un'essenza spirituale, in quanto che egli nega risolutamente in fisiologia la vecchia opinione, che nel nostro corpo siavi « una cellula, che possa riguardarsi come centro, al quale metton capo tutte le sensazioni ». [2]

Anche l'Häckel, facendo la genealogia dell'uomo, rivela, contro suo grado, la impotenza del materialismo a spiegarne la parte spirituale. Naturalmente, egli scrive, noi ci asteniamo da tutte le idee preconcette, da tutte le conghietture su la natura dell'anima dell'uomo, e su tutto ciò che si appella sua parte spirituale. [3] Ma è serio tale linguaggio? L'uomo, oltre a muoversi, a camminare e vegetare, sente, pensa, intende e vuole. Come, dunque, discorrendo sul serio dell'uomo, ponno chiarirsi idee preconcette e congetture tutti i fatti di lui mentali e spirituali? I materialisti potrebbero dirci aperto che vogliono occuparsi della sola parte materiale, e in qualche modo della parte animale, e in nessun modo della parte mentale dell'uomo; e noi li rispetteremmo,

[1] *Opera* cit., pag. 82.
[2] *Patologia cellulare*, pag. 219; ed. cit.
[3] *Opera* cit., Lez. XXII.

ed aspetteremmo da essi buoni servigii per l'antropologia.

Da ultimo il Büchner, per tacere di altri, sfegatato materialista, non sa essere sfegatato materialista ogni volta che scrive del pensiero dell'uomo. Per cagion d'esempio, non acconciandosi alla sentenza del Vogt, che cioè la relazione fra il pensiero ed il cervello sia come fra la bile ed il fegato, o come fra l' orina e le reni (sentenza dal Vogt detta e disdetta, a guisa di molte altre), scrive: L'orina e la bile sono materie palpabili, ponderabili, visibili; anzi sono materie escrementizie, che il corpo ha utilizzate e poi rigetta. Il pensiero, lo spirito, o vogliasi l'anima, al contrario, non ha nulla di materiale; non è in sè stessa una sostanza, ma il collegamento di forze diverse, formanti unità; l' effetto del conserto di molte sostanze, dotate e di qualità e di forze. [1] Da queste parole non cavasi una chiara conseguenza a favore del pensiero, come sostanza spirituale, ma se ne cava quest'altra chiarissima: che i materialisti si perdono in equivoci per tutto ciò ch' è spirituale nell'uomo, sopraffatti dalla impossibilità di ridurre lo spirituale al materiale.

VI. Della quale impossibilità piacemi arrecare, come ultima conclusione circa al materialismo, altre osservazioni. Il pensiero, quando si tuffa, per così dire, nella materia organica, e mostrasi senso, presuppone una necessaria unità

[1] *Kraft und Stoff*, XIII; Leipzig, 1869.

sentente. La materia invece è sempre moltiplice, e tal è il cervello, apparentemente uno. Il pensiero, quando innalzasi su la materia organica, e diviene coscienza, intelligenza e libertà, non può nulla tòrre dalla materia e dalle leggi della materia; salvo che può servirsi di essa, come essenziale strumento delle sue operazioni. Difatto, che cosa è la materia? È cosa moltiplice, estesa, figurata, colorata, pesante, impenetrabile. Il pensiero, per converso, è uno per essenza, e in tutte le sue moltiplici operazioni cerca l'uno nel vario, l'identico nel diverso. Il pensiero è inesteso per eccellenza, e nessuno ha potuto mai veder in esso lunghezza, larghezza, solidità, propriamente dette. Il pensiero non è figurato, e nessuno mai ha potuto vederlo triangolare o quadrato o rotondo: non è colorato, e nessuno mai ha potuto scorgerlo rosso, bianco o verde: non è pesante, e nessuno mai ha potuto sperimentare il peso in esso di dieci, o di trenta o di sessanta grammi. Il pensiero è penetrabile per natura. Prima che ordigni d'ogni maniera, escogitati dal pensiero, avessero penetrato il Moncenisio, il pensiero lo avea penetrato; anzi da tale penetrazione cogitativa è seguita la penetrazione locomotiva.

Ma il pensiero, si obbietterà, non è la materia *sic et simpliciter:* è la materia in quanto si muove, e, ch'è più, con moto organico complicato, raffinato. Finchè noi abbiamo non altro che meccanismo di moti, vogliasi il più meraviglioso del mondo, noi non intenderemo un'ac-

ca del pensiero. I moti della materia sono sempre vibrazioni, traslazioni, coesioni e simili, ciò è a dire hanno sempre qualità fisiche e chimiche. Or chi mai potrà sostenere in sul sodo, che il pensiero non sia altro che traslazione, vibrazione, coesione, e in generale moto fisico e chimico? Il moto di qualunque materia non può separarsi ed esplicarsi fuori della materia, cui di necessità inerisce; ed invece il pensiero si rigira sopra sè stesso, e si applica fuori di sè stesso. Il moto è sempre una modificazione, scompagnata dalla coscienza. Il pensiero, al contrario, ha coscienza di sè stesso, delle altre cose, ed anche del moto della materia, che in questa passa inavvertito. Il problema più grave, per mio avviso, di qualunque scienza, sovrattutto della filosofia, è quello della coscienza; perchè senza la coscienza non è possibile scienza di sorta, non possibile arte di sorta, non possibile civiltà di sorta, è anche non possibile esistenza di sorta.

I materialisti, col loro meccanismo de' moti, ponno risolvere il problema della coscienza? Noi abbiamo accennato in proposito alle loro incertezze e incoerenze. Il materialismo ha un bel dire che nel cervello vi sono vibrazioni e coesioni mirabili, tutte differenti dalle vibrazioni e coesioni delle altre materie organiche. Con ciò il problema della coscienza non per anche è risoluto. Rimane sempre a vedere per che guisa di esse vibrazioni e coesioni si abbia consapevolezza, o coscienza che dicasi. Vorrà forse

dirsi che la meccanica del moto faccia tutt' uno con la meccanica della coscienza? Qui è il busilli. Se la meccanica celeste e molecolare è possibile, radicandosi nelle leggi del moto; la meccanica della coscienza sarà sempre impossibile, perchè le leggi del moto non comprendono, e tanto meno spiegano le leggi della coscienza. Il Virchow ha scritto sul meccanismo della vita, e noi abbiamo già mostrata la difficoltà dell' assunto; ma quell' eminente ingegno, e qui poco fa si è detto, non ha voluto punto sapere del meccanismo della coscienza. Ora, fino a quando il materialismo si chiarirà insufficiente in risguardo al fatto della coscienza, avrà spiegato proprio nulla, e canterà insussistente vittoria contro allo spiritualismo.

VII. La critica' fino ad ora praticata del materialismo, fondata pensatamente in documenti incerti ed arbitrarii, cavati dai medesimi fautori di esso, ci permette quest'ultima inferenza: che i materialisti hanno fatto dell' uomo un animale. Tutto ciò che in lui trovasi di mentale è stato negato, o travisato affatto. Noi rispettiamo tutto quello che l' uomo ha in comune con l' animale, ed anche col vegetale e col minerale; e da tal lato non disapproviamo l' opera de' materialisti. Se non che, domandiamo qualcosa di proprio per l' uomo. Non possiamo accettare che l'uomo riducasi a un composto di solidi e di liquidi ben organati, con la giunta di non poter capire nè manco per che cagione sieno ben organati. Dobbiamo forse ripetere col Meurer, che

l'unica cosa che sappiamo in modo positivo è, che noi esistiamo?[1] Cotesto non già, perchè sappiamo in modo positivo eziandio che pensiamo. E questi due dati positivi hanno per centro il nostro saper di sapere, ch'è quanto dire la coscienza di sè stesso, pur essa dato positivo. In maniera che a risguardo dell'uomo abbiamo tre fatti positivi: la coscienza, la esistenza, il pensiero. Di questi tre fatti, ripeto, la coscienza è centro; perchè noi affermiamo con positiva certezza d'esistere e di pensare, in quanto che sappiamo l'uno e l'altro fatto per opera della coscienza, che in altro scritto abbiamo chiarito fatto di tutti fatti.[2]

Lasciando quello che altrove è dimostrato, in questo medesimo lavoro, nel precedente capitolo, è assodato che la natura, per gradi ascensivi, procede dalla minima penetrabilità alla massima penetrabilità. Questa massima penetrabilità si avvera nell'uomo, e propriamente nella coscienza, di cui l'uomo è dotato in modo singolare. Ora, l'importante sta in esaminare il fatto della coscienza, che bene il Siciliani chiama *gran fatto*, e bene ancora aggiunge che *di esso bisogna indagare come si fa, perchè si fa*,[3] quantunque in processo di discorso non si trovi risposta chiara ai due quesiti.

[1] *Das Einzige, was wir positiv wissen, ist, dass wir sind.* Opera cit. pag. 19.

[2] *Della filos. razionale*, Vol. I, Lez. VI.

[3] *Sul rinnov. della filos. positiva*, pag. 315; Firenze, 1871.

Noi abbiamo provato che il concetto originario della coscienza consiste nella consapevolezza di sè stesso. [1] Essere conscio significa essere consapevole: avere coscienza d'una cosa importa averne consapevolezza. La scuola inglese contemporanea, rappresentata dal Mill, dallo Spencer, dal Bain (non così studiosa del fatto della coscienza, com'è stata l'altra scuola precedente del Reid, dello Stewart, dell'Hamilton), pone la coscienza nella percezione delle discrepanze o delle rassomiglianze delle sensazioni, delle idee e delle volizioni. [2] Anche in Germania si considera in generale la coscienza, quale facoltà discernente i nostri fatti dissimili e simili. Ma perchè la coscienza percepisce e discerne, e sovrattutto percepisce e discerne l'io dal non io, la propria dall'altrui esistenza? Appunto perchè la coscienza è originariamente consapevolezza di sè stesso. Tolgasi tale forza consapevole di sè stesso (*vis sui conscia*), e non si potrà più distinguere, e compiere altri atti. Si ritenga invece che la coscienza, nel suó primario significato, sia consapevolezza di sè stesso; e per essa verrà abbracciata in tutta la sua estensione la relazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. L'uo-

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, Lez. V.

[2] STUART MILL, *An examination of sir William Hamilton's philosophy*; London, 1868. - SPENCER, *The Principles of psychology*; ed. cit. - BAIN, *The sense and the intellect*; London, 1868.

mo, nell' esser di sè stesso consapevole, investe sè ed altro, che trovasi di fatto in relazione con sè; a cagion che avvertendo sè stesso, ad esempio, sentente e intelligente, simultaneamente avverte che il proprio sentire e intendere è sentire e intendere di sè, e di altro diverso da sè, che opera sul sentire e su l' intendere.

Vero, che talvolta ci concentriamo esclusivamente dentro noi stessi, ma ciò è opera d'astrazione. La coscienza, quale proprietà essenziale dello spirito umano, anzi come il medesimo spirito nella sua assoluta essenza, non è funzione astratta, sì funzione concreta; altrimenti la proprietà essenziale d' una cosa si convertirebbe in una proprietà astratta di essa. La coscienza, dunque, in quanto è funzione concreta, è consapevolezza concreta di sè stesso; e, come tale, abbraccia tutto l' uomo concreto, nella concreta di lui relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Laonde il concetto dialettico dell' uomo è in siffatta relazione; tanto che l' uomo non è semplice relazione verso la natura, come vogliono i materialisti, sì anche relazione verso sè stesso. L'una e l'altra relazione sono affidate alla coscienza, che, nella sua totalità concreta, comprende la consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso.

VIII. Così è il fatto della coscienza, osservato e non astratteggiato, esaminato e non travisato o dimezzato. Difficile però è a vedere *come si fa*, *perchè si fa* in noi. Del *perchè si fa* in noi pos-

siamo subito sbrigarci, dopo avere largamente stabilito che la natura tutta, compreso anche l'uomo, ascende finalmente alla coscienza, appunto per discendere originalmente dalla coscienza. Esiste nell'uomo la coscienza, perchè esiste nell'universo lo scopo d'arrivare alla coscienza. Tolto siffatto scopo, o dicasi dinamismo ideale, ed il meccanismo reale dell'uomo non più s'intende. Ciò risoluto, è da risolvere *come si fa* in noi la coscienza, studiando nel processo sì psichico e sì cosmico di essa. Parlo dell'uno e dell'altro processo, perchè entrambi illustrano il fatto dell'uomo nell'universo.

Il processo psichico, dal quale incomincio, presenta prima di tutto questo d'indubitato: che la coscienza, nell'uomo, passa da uno stato implicato ad uno stato esplicato: il che è proprio e della coscienza umana e di ogni altra forza della natura, essendo tale passaggio in sostanza il processo categorico dalla tesi all'antitesi, e da questa alla sintesi, ch'è il processo riconosciuto in ogni essere dell'universo. Quello che ha di speciale l'umana coscienza si è, che nello stato implicato si mostra sensitiva, e nello stato esplicato giudicativa. Dall'uno all'altro stato non mancano altri per mezzo, fra sensitivi e intellettivi, più o meno vivaci; e se più vivaci, abbracciano la percezione di qualcosa, ch'è un passo importantissimo verso lo stato giudicativo della coscienza. In guisa che ha piena ragione Herbert Spencer d'avvisare che la coscienza non si capisce, fermandola in un solo punto, e scordan-

do tutti gli altri punti passati, ciò è a dire tutta la sua storia. Il torto di lui è di fare la storia solo degli organi, sovrattutto dell' organo del cervello, sperando con tale organo di spiegare il fatto eminentemente spirituale della coscienza.[1] Ripigliamo intanto la nostra analisi.

L' uomo, senza fallo, è uomo, nato appena. Immaginare che l' uomo nasca animale, e poscia diventi uomo, è, per non dire d' altri assurdi, andare di là da quello che vogliono sino i materialisti. I quali, se dichiarano l' uomo un animale perfezionato, non però pretendono che uno stesso essere nasca animale, e in poco volger d' anni facciasi uomo. Adunque, se l' uomo, da che nasce, debbe esser uomo; seguita che la coscienza sensitiva in lui non sia pretta coscienza sensitiva; altrimenti l' uomo, ne' primordii della sua vita, sarìa un bruto, essendo proprio del bruto, come essere per essenza sensitivo, di possedere la pretta coscienza sensitiva. Tale coscienza nel bruto, con l'esercizio, sollevasi a percettiva; salvo che sempre resta conchiusa fra i limiti del mondo sensibile. Di che procede che la coscienza sensitiva, dall'uomo posseduta nella sua prima età, è come in disegno coscienza intellettiva. L' uomo, a diversità del bruto, ch' è essere specificamente sensitivo, essendo essere specificamente intellettivo, vuol esser sempre intellettivo, quantunque nella prima età il sia in minimo grado; e per questo la virtù essenziale

[1] *Principles of Psychology*, Tom. I, Cap. III; ed. cit.

di lui intellettiva, nel suo primo grado di sviluppo, rimane involta tutta nella vita sensitiva.

Se le cose premesse sono vere, com'io credo che sieno, si par manifesto, che, per mio avviso, il processo psichico nell'uomo è dalla coscienza sensitiva alla coscienza intellettiva; non perchè in lui dalla sensitiva derivi per trasformazione la intellettiva, ma sì perchè la stessa intellettiva proceda dal suo stato implicato al suo stato esplicato. Nello stato implicato rivelasi coscienza sensitiva, dove giacesi come in embrione la virtù intellettiva, e nello stato esplicato diventa coscienza giudicativa, in cui la virtù intellettiva passa dalla sua condizione potenziale alla sua condizione finale. In tale processo psichico è rispettata la vita dell'uomo, che da prima rivelasi, come nel neonato, tutta sensitiva, e di poi fassi, come nel giovane, giudicativa. Il quale processo psichico è primieramente conforme alla specifica natura dell'uomo, che, essere intellettivo per eccellenza, mostrasi nel suo stato iniziale essere cosciente sensitivo, e nel suo stato finale essere cosciente giudicativo. Il medesimo processo è consono altresì alla legge ascensiva d'ogni forza; giacchè qualunque forza, per ascendere a tale e talaltra perfezione, è necessario che sia per natura tale o talaltra perfezione, già s'intende iniziale; se no l'ascesa progressiva fia impossibile, dalla sua primitiva implicazione alla sua terminativa esplicazione. Avverto infine che il processo psichico stabilito sia conforme al nostro processo categorico, trovandosi

in quello, così come in questo, la tesi, rappresentata dall'implicata virtù intellettiva; l'antitesi abbracciata dalla medesima virtù intellettiva, esplicantesi in atti percettivi, fra sensitivi e intellettivi; e la sintesi, rivelata dall' ultima esplicazione della stessa virtù intellettiva, siccome coscienza giudicativa nell'uomo.

IX. Dalle cose fermate intorno al nostro processo psichico vedesi aperto che noi non siamo nè sensisti, nè idealisti esclusivi, ma, al nostro solito, seguitiamo l' idealismo dialettico, sollevando ad armonia dialettica gli elementi positivi e inclusivi del sensismo e dell' idealismo. Nel nostro caso, sì il sensismo e sì l' idealismo affermano una trasformazione sostanziale, il primo dell'anima sensitiva in intellettiva, il secondo dell'anima intellettiva in sensitiva. Tale trasformazione è suppositiva, contraddittoria, quindi impossibile; perchè distrugge la immutabilità sostanziale ed essenziale della specie, già dianzi provata contro i materialisti. Non però di meno il sensismo e l' idealismo sono conciliabili e innovabili, prendendo la trasformazione, di che ciascuno parla, non in senso sostanziale, sì in senso modale. Il che, dopo le cose di sopra stabilite, basta appena accennare.

L'anima umana che sia, per ora non indaghiamo. Tutti convengono che sia forza motrice: *vis motrix*. In quanto forza motrice, è atta a trasformarsi in modi moltissimi. I modi principali sono, giusta il provato, il sensitivo ed il giudicativo, o vogliam dire la coscienza sensitiva e la

coscienza giudicativa. Cotesti due modi procedono parte dall'anima, e parte dall'universo, ch'è in necessaria relazione con l'anima. Questa, appunto perchè forza atta a vario sviluppo, contiene in potenza varii modi di trasformazione; i quali varii modi si determinano effettivamente così o così, secondo che nell'anima opera il mondo sensibile, o il mondo intelligibile, che sono i due componenti dell'universo. Nell'anima operando il mondo sensibile, si ha il modo di lei sensitivo, che raccogliesi nella coscienza sensitiva; operando il mondo intelligibile, si ha il modo di lei intellettivo, che conchiudesi nella coscienza giudicativa.

L'anima umana, nel processo psichico delineato, va dalla coscienza sensitiva alla coscienza giudicativa, e in questo andare non si debbe credere che la nostra coscienza sia da prima esclusivamente sensitiva, e di poi esclusivamente giudicativa. Già abbiamo notato che la stessa coscienza sensitiva è in embrione coscienza intellettiva, perchè l'anima umana essendo per essenza specifica intellettiva, è tale sempre intrinsecamente, anche quando il suo modo particolare di atteggiarsi è sensitivo, procedendo questo modo non tutto dall'anima, sì anche dal mondo sensibile con cui essa trovasi unita. Poi che la nostra anima è pervenuta alla coscienza giudicativa, questa non distrugge la coscienza sensitiva; sì perchè una volta che la coscienza sensitiva sia fissata per natura, rimane sempre dentro di noi; sì perchè la coscienza giudicativa è trasformazione modale e non sostanziale, e un modo può

bene sovrapporsi a un altro modo; e sì perchè la coscienza giudicativa riassume, più che annulla la coscienza sensitiva. Da tutto ciò deriva che l'uomo, nella sua ideale e reale interezza, è individua animalità e mentalità; se non che, nella sua prima età, animalità e mentalità iniziale, mediante la coscienza sensitiva; animalità e mentalità finale in tutte le altre sue età, mediante la coscienza giudicativa.

X. Ma che cosa è l'anima, fino ad ora spesso nominata, senza aver mai determinata la sua natura? Che sia una forza motrice, tutti ne convengono, e l'abbiamo già detto. Ciò però non basta. È forza motrice materiale od immateriale? Ovvero di essa non possiamo affermare nè che sia materiale, nè che immateriale, essendo una forza inconosciuta di fenomeni conosciuti, siccome è stata proclamata dal Voltaire [1], e prima di lui e dopo di lui da tanti altri, sino ai nostri giorni, sovrattutto dai contemporanei filosofi inglesi, che dichiarano l'anima umana collezione di fenomeni, de'quali non è a cercarsi se il principio sia materiale od immateriale? [2] Certo, non possiamo dell'anima pigliar chiara contezza, come di cosa che vedesi. Di Dio è scritto: *Deum nemo vidit unquam.* Anche dell'anima può dirsi: *Animam nemo vidit unquam.* Ma per tutti i

[1] *Dictionnaire philos. Art. Ame;* Paris, 1843.

[2] Ribot, *La psychologie anglaise*, pag. 141, 175, 327, 411; Paris, 1870.

filosofi, riconosciuta dentro di noi una collezione di fenomeni, rimane ad esaminare se possa trascurarsi la quistione del principio di essi fenomeni. Nè pure lo scetticismo, ch'è in sostanza fenomenismo, è in facoltà d'abbandonare tale quistione, non senza contraddirsi. Come affermare i fenomeni, che sono modi d'essere, e negare l'essere? Che dir poi delle altre filosofie? Bello proprio a vedere che i filosofi positivi spiegano i fenomeni con l'organismo corporeo, chi in un modo, e chi in un altro; e ciò nonostante protestano di non voler stare nè pel materialismo, nè per lo spiritualismo. In tale protestare, oltre ad aversi la contraddizione, in che scorrono gli scettici, s'ha l'altra palese contraddizione, che ei sono per principii e per conseguenze materialisti, e invano fanno vista di tenersene lontani. È dunque inutile giocar di equivoci.

Io sono spiritualista, ma, al mio solito, non esclusivo, in quanto che non intendo ammettere che l'anima sia unita al corpo accidentalmente, o che il corpo non sia altro che una sintesi di qualità mentali dell'anima, o che tra l'anima e il corpo siavi separazione. Sono queste esagerazioni dello spiritualismo, alle quali non vo' partecipare, e alle quali non ha voluto partecipare con molto sapere anche il Lotze nel suo Microcosmo. Io sono spiritualista, perchè l'anima non è nè il corpo, nè una parte del corpo, nè un risultato dell'organismo corporeo; ma è cosa in ogni modo distinta dal corpo. Da ciò non seguitano punto le mentovate ed esagerate pretese dello

spiritualismo. L'anima, per me, benchè essenza spirituale, cioè essenza semplice ed una in modo assoluto; pure non è principio trascendente dal corpo, sì immanente nel corpo; in guisa che l'anima, senza un organismo corporeo, a cui è necessariamente unita, diventa inconcepibile. L'errore del materialismo è, che in cambio di studiare la necessaria relazione fra l'anima ed il corpo, vuol fare dell'anima una generazione del corpo, così come lo spiritualismo vuol fare del corpo una generazione dell'anima.

Le quali cose premesse, può vedersi che l'anima è sostanza spirituale, cioè entità al tutto distinta dalle forze meccaniche, chimiche ed organiche del nostro corpo. Al proposito potrei molto distendermi; pure m'appiglio ad una prova, ch'è continuazione e conclusione delle dottrine dialettiche caldeggiate. Sì nella coscienza sensitiva e sì nella coscienza giudicativa vi ha massima penetrabilità. La quale penetrabilità abbiamo fissata siccome ultimo gradino, cui salgono, nel loro necessario processo cosmico, le forze di natura. Ora, penetrabilità sì fatta può ottenersi a una sola condizione: che la forza penetrante sia spirituale. Dove pongasi materiale, vogliasi anche finissima e mirabilissima, com'è il cervello, issofatto andrà perduta la massima penetrabilità della coscienza, ch'è il fenomeno di tutti i fenomeni nostri interni, nel duplice stato sensitivo e giudicativo.

Che la coscienza sensitiva penetri in grado massimo, vedesi da questo: per essa abbiamo

il sentimento universale, diffuso lungo, largo e profondo il nostro corpo, e pel nostro corpo in tutto il mondo sensibile. Da tale sentimento deriva la nostra animalità, giacchè questa, così come quel sentimento, consiste nell' intimo unimento dell'anima sentente al mondo sensibile. Il quale unimento è coscienza sensitiva, cioè implicata consapevolezza di noi stessi, e del mondo sensibile, che trovasi necessariamente unito a noi stessi. I tre fatti accennati del sentimento fondamentale, della nostra animalità, della coscienza sensitiva, sono tutt'uno nell'uomo, ed hanno ancora di uno e d' identico questo: che sono massima penetrabilità implicata fra il principio sentente e il termine sentito; e dicesi implicata, per esser tuttavia la consapevolezza di sè stesso involta in un sentimento oscuro e confuso. La coscienza giudicativa è massima penetrabilità esplicata, a cagion che con la coscienza giudicativa noi penetriamo nel mondo sensibile e anche nel mondo intelligibile; avendo di ciò non oscura e confusa, ma chiara e distinta consapevolezza sì di noi stessi, come principio penetrante, e sì dei due mondi sensibile e intelligibile, come obbietto penetrato. La coscienza giudicativa forma la mentalità dell'uomo, perchè questa, così come quella, consiste nella distinta consapevolezza che il nostro principio intelligente piglia del mondo sensibile e del mondo intelligibile.

Riconosciuta tal massima penetrabilità ne'fenomeni principali della vita umana, cioè nella coscienza sensitiva e nella coscienza giudicativa,

bisogna altresì riconoscere che il principio interiore, sostenitore di essi fenomeni, sia spirituale, cioè di natura specificamente diversa da tutto ciò che si tiene per corporeo e materiale. E per fermo, è una verità innegabile di fisica, che quando più forze della stessa natura s'incontrano, esse attraggonsi e respingonsi a un medesimo tempo; e per cotesto attrarsi e respingersi contemporaneo permangono impenetrabili, o almeno fra esse interviene, com'è detto, minima penetrabilità. Ora, se noi abbiamo fra le moltiplici forze penetrabilità massima, non possiamo dire che esse forze sieno tutte della stessa natura materiale; attesochè in tal caso avremmo non massima, sì minima penetrabilità. Per tanto al principio di fisica innegabile bisogna aggiungere quest'altro principio di metafisica del pari innegabile: che quando più forze s'incontrano, e fra esse avverasi massima penetrabilità, una di esse forze dee esser di natura diversa dalle altre forze materiali, cioè esser di natura immateriale.

Solamente in virtù di tale forza immateriale è dato spiegare la massima penetrabilità della coscienza. Dalla quale penetrabilità massima procedono altri fatti innegabili dell'uomo interiore, come dire la nostra interiore unità ed identità. L'uomo interiore, infatti, d'un modo evidente afferma la sua unità e la sua identità nel sentire, nell'intendere, nel volere. Or, come conciliare tale affermazione evidente col fatto anche evidente della moltiplicità e della variabilità del corpo, si voglia anche del cervello, che pure

esso senza dubbio consta di moltiplici parti, soggette a incessanti cangiamenti, e destitute affatto di permanenza di sorta? Come conciliare, in altre parole, il moto uno, identico della nostra coscienza col moto moltiplice, variabile del cervello? La conciliazione possibile, vogliasi anche incomprensibile, ma almeno non assurda, sta in confessare dentro di noi un principio immateriale; perchè solo con tale principio s'intende la massima compenetrazione della coscienza, da cui deriva e in cui si radica la nostra interiore unità ed identità, espressa dall'appellativo *individuo*, riferito solamente all'uomo, e con molta giustezza. Difatto la parola individuo (*individuus*), composta di *in* e *dividuus*, accenna a massima *unità*, prorompente in massima *varietà*.

A maggiore conferma del principio immateriale dentro di noi, piacemi aggiungere, che, senza di esso, oltre che non s'intende il processo psichico, non si capisce il processo somatico dell'uomo, invano voluto dal materialismo spiegare con elementi materiali. Per esempio, l'unità dell'organismo corporeo, senza un principio immateriale, non si può spiegare. Il credere che tale unità dipenda dalle cellule microscopiche, tra sè aggregate, e subordinate l'una all'altra, come opinasi del materialismo, è sofistico; appunto perchè non è spiegabile l'aggregazione e la subordinazione fra le varie cellule microscopiche, ponendo da banda un principio vitale uno e immateriale. Tanto più diventa inesplicabile essa

aggregazione e subordinazione, dopo che la moderna fisiologia ha riconosciuto che il nostro sistema nervoso consiste non in una derivazione da unico centro, sì bene in una confederazione d' innumerevoli centri nervosi.

Non solo l'unità dell'organismo corporeo, sino il semplice organismo corporeo, senza un principio uno e immateriale, non s' intende. I materialisti avvisano che l'organismo corporeo stia nella somma di tutte le molecole corporee, considerate in cambievole attività. Il loro avviso è del pari sofistico, perchè anco è impossibile a capire la cambievole attività di tutte le molecole corporee, non accettando un principio uno e immateriale, che le sostenga ed armonizzi. Il fare l'essere vitale, come presumono i materialisti, risultato e non principio dell'organismo corporeo, è supporre ciò ch'è in quistione, che l'organismo corporeo possa esistere per l'organismo corporeo.

Anche le affinità chimiche dell'organismo corporeo presuppongono un principio vitale uno e immateriale. Infatti, esse affinità sussistono e resistono all'azione distruttiva di agenti chimici, se l'organismo corporeo sia vivo; laddove se l'organismo sia cadavere, le affinità chimiche vengono subito meno all' azione distruttiva di agenti chimici. Ciò prova chiarissimo che le affinità chimiche sono effetto, più che cagione, d'un'essenza vitale che trovasi dentro di noi; in modo che abbia assai bene sentenziato Geof-

froy Saint-Hilaire che *la mort met la vie en évidence.* [1]

. Da ultimo le impressioni corporee, per tacer di altri fatti somatici, pongono in evidenza un principio immateriale. Avvenute esse impressioni, ben tosto avvengono in noi le sensazioni corrispondenti. Certo, se mancano le impressioni, mancano le sensazioni, ma l'impossibile sta in ispiegare il trasformarsi delle impressioni in sensazioni senza un principio immateriale. I cinque organi corporei, come bene avverte il Dressler, non sono delle forze specifiche diverse. [2] Pure, le sensazioni si distinguono non solo per quantità, anche per qualità; e nella qualità si ha specie varie di esse, e talvolta anche quando la impressione è fatta nel medesimo organo corporeo. Così, il suono d'un'arpa a cui può giungere piacevole, a cui spiacevole, a cui indifferente, quantunque la impressione avvenga nel medesimo organo dell'udito. Non giova arrecare in mezzo la diversità degl'individui. Gli organi corporei non sono di diversa specie ne' diversi individui; e di più non può sostenersi che l'organo dell'udito sia disposto in chi pel piacevole, in chi per lo spiacevole, in chi per l'indifferente. Insomma, per gli organi corporei appena è dato compren-

[1] Vedi Bouillier, *Le principe vital et l'âme pensante*, pag. 137; Paris, 1873.

[2] *Grundlehren der Psychologie und logik*, pag. 37, N.° 20; Leipzig, 1872.

dere in parte la differenza quantitativa delle sensazioni; ma la differenza qualitativa delle sensazioni, e il trasformarsi di tutte le impressioni in sensazioni, senza un principio interno uno e immateriale, diventano incomprensibili.

L'anima, dunque, nell'uomo è un principio uno, immateriale, ch'è quanto dire spirituale. Fino nel corporale abbiamo trovato, per così dire, lo spirituale, essendo stato impossibile intendere l'organismo corporeo con alcuni fatti che l'accompagnano, senza ammettere dentro di noi un principio incorporeo, si appelli anima o spirito. Da tutto ciò deriva che non solo il processo psichico, allogato nel fatto massimo della coscienza, prova direttamente la necessità d'una sostanza spirituale dentro dell'uomo, sì anche il processo somatico porge la stessa necessità per modo indiretto. Il quale modo tanto più è efficace al nostro proposito, in quanto che oggi il materialismo si sforza di ridurre l'incorporeo al corporeo, rilegando l'anima, come sostanza spirituale, nel mondo delle favole religiose e metafisiche.

XI. Ma il concetto dialettico dell'uomo non istà nella sola relazione verso sè stesso, eziandio nella relazione verso altro distinto da sè stesso. Ciò vuol dire che studiato il processo psichico dell'uomo, è mestieri occuparci del processo cosmico di lui, avendo già avvertito che i due processi s'illustrano e compiono insieme. Prima di tutto qui non trattasi della origine del primo uomo. Tale quistione risguarda più tosto il pro-

cesso teocosmico, che il processo cosmico dell'uomo. Vero, che nell'altro capitolo è visto come il moto discensivo, ch'è il processo teocosmico, rischiari il moto ascensivo, costituente il processo cosmico. Per ora basti avvertire, continuando su le cose stabilite, che fra le specie create v' ha senza dubbio l'uomo; sì che il primo uomo, qual che sia (chè la scienza non è tenuta a investigare), non è necessaria trasformazione o della idea incosciente, secondo l'idealismo, o della materia incosciente, secondo il materialismo, sì è necessaria creazione d'una idea cosciente, cioè d'una *Mente*, giusta il nostro mentalismo dialettico.

Quello che gli studii naturali, sovrattutto geologici, hanno con molta probabilità convalidato, si è che l'apparita dell'uomo in su la terra risalga ad una data assai più lontana, che fino ad ora non si è creduto. Il Cuvier negò risolutamente la esistenza di fossili umani, anche pietrificati, e su la sua autorità si aggiustò fede alla dottrina storica accettata da lungo tempo. Dopo il Cuvier la geologia ha presentata, come vedremo a luogo opportuno, una totale trasformazione, specialmente per opera di Carlo Lyell. Questi, accennato a varie ossa umane trovate nel 1844 ad Aymard e in altre parti, conclude: Questo fatto produce il sospetto che la data dell'apparizione dell'uomo dee ricondursi ad un'epoca ben più lontana, che non siasi creduto fino ad ora. [1] Anche il Waitz, benchè dubiti assai delle

[1] *L'ancienneté de l'homme*, ec. pag. 137; ed. cit.

indicazioni allegate nel nostro tempo intorno alla nascita precisa dell'uomo, pure egli assegna alla vita del gener nostro su la terra un'età assai lontana, che va di là da' tempi storici. [1]

Qual che sia l'epoca assai lontanissima, a cui appartiene l'uomo primitivo, se ne vuole indagare il processo cosmico. Quanto a tale processo sappiamo, per le cose provate, che l'uomo è l'ultimo grado del processo cosmico, rappresentando lui la massima penetrabilità, alla quale possa giungere la natura. Ciò posto, è da vedere come abbia luogo la necessaria conservazione e moltiplicazione dell'uomo nella superficie della terra. Tutti si accordano che tale fatto appartenga alla generazione, essendo evidente che ogni novella generazione è conservazione e moltiplicazione della specie umana. Nella generazione entrano varie quistioni, ma vogliono in gran parte lasciarsi all'anatomia, alla fisiologia, alla patologia. Per me trattasi di vedere in generale qual sia la necessaria relazione fra i generanti ed i generati; acciocchè si conosca che cosa mai i generati ricevono dai generanti.

Apparse le varie specie in natura, giusta i varii gradi ascensivi della natura (perchè la natura, come abbiamo provato, è essenzialmente varia), il simile genera il simile, cioè il vegetale genera il vegetale, l'animale l'animale, l'uomo l'uomo; sì che nel generato si reitera specificamente il generante, salvo le diversità individuali,

[1] *Antropologie der Naturwölker*, pag. 18; ed. cit.

che nel generato si mostrano distinte, e non sempre, dal generante. Intorno a ciò non cadendo quistione, nè pure pel maggior numero de' materialisti, diciamo che l'uomo, per le dottrine assodate, è un essere vivente animale insieme e mentale, o, come in altro lavoro dissi, è unione individua dell'animalità e della mentalità. [1] Ciò posto, che cosa si comunica per la generazione? Forse il solo essere vivente, separato dall'animalità e dalla mentalità? Forse l'essere vivente, accompagnato dall'animalità e dalla mentalità? A rispondere, è mestieri della generazione dire alcuna cosa in generale.

La generazione non è opera d'una sola parte del corpo, ma di tutto il corpo, in ispecie di tutto il sistema nervoso, ch'è pure il supremo fattore del corpo. Ippocrate e Galeno consideravano lo sperma (σπέρμα), come lo stillato di tutte le parti del corpo, e Pitagora, prima di tutti e due, come sottil flusso dell'intero sangue, che circola pel corpo. [2] Se non che, il corpo non è tutto nella generazione. Questa, oltre ad esser fatto corporale, è fatto eminentemente animale, vitale, e sentimentale. È fatto animale, e l'anima vi tiene una parte principale; anzi, a parlar giusto, è l'anima, come natural principio dell'animalità, natural principio della generazione; salvo che tale principio agisce nel corpo, pel corpo, col corpo, siccome necessario termine di quel principio. La

[1] *Della filosofia razionale*, Vol. I, lez. XV.
[2] Vedi Aristotile, *De generat. anim.*, lib. I, cap. XVII.

generazione è altresì un fatto vitale; perchè nella unione sessuale v'ha piena unione di vita, comunicandosi e quasi trasfondendosi la vita dell'uno nell'altro, massime quando avvenga fra esseri che si amino davvero, e tra' quali rimanga subordinato il venereo al venusto. Da ultimo la generazione è fatto sentimentale, e tanto sentimentale, che dei sentimenti de'due generanti se ne forma un solo, e però altrove mi venne scritto: se l'atto generativo fosse men rapido di quel che è, uno degli esseri dovrebbe perire, non potendo più darsi dualità di esseri là dove, per la trasfusione dei sentimenti, havvi unità di sentimento.[1]

La generazione, appunto perchè atto non solo materiale, sì eziandio e più animale, vitale e sentimentale, partecipa al generato e la parte materiale e la parte animale, comprendendosi in quest'ultima, anzi essendo tutt'una con essa la parte vitale e sentimentale. In tutto ciò non manca dell'oscuro, ma è sufficiente che la scienza eviti l'impossibile. Or, non è impossibile, che un principio attivo animale e vitale, giusto per esser principio attivo, sia naturalmente estensivo ed espansivo. Nella generazione, date tutte le condizioni fisiche e chimiche, quel principio estendesi ed espandesi al nuovo generato. Di tal maniera avviene che la relazione fra i generanti ed il generato è relazione fra causa ed effetto, fra causa cioè naturalmente animante ed effetto na-

[1] *Della filosofia morale*, lezione XXII.

turalmente animato. Laonde i generanti ponno de' loro generati non solo dire: ecco la carne della nostra carne, ecco le ossa de' nostri ossi, ma eziandio esclamare: ecco l'anima della nostra anima, ecco la vita della nostra vita; ecco il sentimento del nostro sentimento.

XII. Fino qui del processo cosmico dell'uomo, considerato nella parte animale. Or qual è il processo cosmico di lui, nella sua parte mentale? Dobbiamo forse dire che la parte mentale, per trasformazione, nasca in seno della parte animale? Tale processo, esaminato dal lato psichico, si è già confutato; ed ora, dal lato cosmico, nè manco si può accettare; conciossiachè dovrebbe la generazione produrre nell' uomo, sì la parte animale e sì la parte mentale. Le cose testè assodate hanno bene provato che la generazione dà l'animalità all'uomo, non la costui mentalità. Vero, che nella generazione spesso ha la sua parte anche la mente, per le concezioni e volizioni che la mente esercita nell'atto del generare. Pure, anco non abbiano luogo movimenti intellettivi e volitivi nella generazione, questa avviene sempre, per le sue leggi essenziali, materiali e animali. Onde non è dubbio che la generazione, come causa principalmente materiale ed animale, non può avere che un effetto materiale ed animale, e quindi conservare e moltiplicare l'uomo, in quanto essere animale.

Dobbiamo forse dire che la parte mentale dell'uomo sia creata da Dio di getto in ciascun uomo, mettendoci pure noi ad esaminare, come

i teologi ed anche i legisti, in qual momento Dio infonda la mente nell'uomo, se nell'utero o fuor dell'utero, se in tale o tale altro stato del feto? Sì fatte ricerche io non posso accettare per più e più motivi, e giovi al presente allegare quest'uno: esse sono inevitabili conseguenze della creazione libera, ch'io ho rifiutata. E di vero, una volta affermato che la creazione sia prodotta da puro arbitrio divino, è naturale che si domandi del momento in cui Dio creò il mondo, e del momento in cui insinua la mente nel feto umano. Cosiffatte quistioni e altrettali, non che assurde, ridicole, provano che la dottrina della creazione libera, in apparenza assai facile, bene approfondita e condotta nelle ultime conseguenze, dà occasione al comico ed allo strano.

Ma si dirà: qual è, dunque, l'opinion vostra? Il diverso principio sostenuto in risguardo alla creazione, or mi conduce a diversa conseguenza. La creazione per me, essendo necessaria, e radicandosi nella necessaria relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso; seguita che la creazione sia continua, così com'è continua la necessaria relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso. La continuità della creazione, ad esser conforme alla sua necessità, non importa che Dio crei ad ogni momento nuove specie, e quindi nuova specie mentale per ciascun uomo, che arriva in questo mondo, sì importa che la specie, ed ora parlasi della specie umana, una volta fissata ab eterno, seguita a moltiplicarsi per generazione, ed a conservare per la creazione

quella natura specifica, che le compete nella gerarchia delle forze mondiali. E siccome la natura specifica dell'uomo sta nell'esser di lui mentale e non già animale; così la creazione conserva la umana mentalità.

Ciò posto, per che guisa la creazione conserva tale natura specifica a tutti gli uomini, vegnenti per generazione su la terra? La risposta più facile e immediata è: conservando la loro virtù mentale. Ma se questa risposta è vera, è, per altro, assai vaga e indeterminata. Come, adunque, cavarla dal vago e dall'indeterminato? La via breve e logica sta nel ricordare che la virtù mentale, per me, consiste nell'intimo unimento dell'anima intelligente al mondo intelligibile, come la virtù animale sta nell'intimo unimento dell'anima sentente al mondo sensibile (Lib. I, c. II, n. VII). La creazione conserva la natura specifica di tutti gli uomini, conservando loro la virtù mentale, e tale virtù è conservata col semplice comunicare al novello essere vivente, giunto al mondo per generazione, il mondo intelligibile. Tale comunicazione è creazione, perchè se togliendo avanti a noi il mondo intelligibile, è distruggere la virtù mentale; dee dirsi che ponendo avanti a noi il mondo intelligibile, è creare la virtù mentale. Siffatta creazione è divina e non umana; attesochè la creazione umana, se così voglia chiamarsi la generazione, ha per termine, com'è detto, l'uomo, qual essere animale, sì che solo alla creazione divina, propriamente appellata creazione, convenga l'avere per termine l'uomo, qual essere mentale.

Se le cose or annunziate parranno difficili a credersi, ciò dipende dal considerare l'uomo, come un essere isolato dall'universo. In cambio si consideri l'uomo, com'è veramente, cioè come sintesi particolare della sintesi universale, come parte piccola del gran tutto universale, e tosto apparirà la necessaria giustezza del nostro processo cosmico. L'uomo, infatti, è tale essere, che vive necessariamente al mondo sensibile ed al mondo intelligibile: per l'animalità vive al mondo sensibile; per la mentalità al mondo intelligibile. Si tolga all'uomo la necessaria relazione ai due mondi, che formano l'universo, e issofatto l'uomo è annullato. Ora, nel processo cosmico stabilito, dalla generazione umana procede l'animalità, che pone l'uomo in relazione al mondo sensibile, e dalla creazione divina procede la mentalità, che pone l'uomo in relazione al mondo intelligibile. Fra la creazione e la generazione non vi ha il prima e il poi. In modo simultaneo la creazione, con la manifestazione degli elementi intelligibili; la generazione, con la projezione degli elementi sensibili, producono il novello vivente, animale insieme e mentale. Se nella prima vita dell'uomo predomina l'animalità su la mentalità, o vogliam dire la sensitiva su l'intellettiva, la ragione è nell'essere il corpo in via di formazione; al che richiedesi maggiore attività sensitiva. Poi che il corpo è ben formato ed organato, la mentalità predomina su l'animalità, e quindi la coscienza giudicativa su la coscienza sensitiva, com'è dimostrato nel processo psichico. Il quale

predominio o dell'animalità, o della mentalità, com'è leggieri a intendere, non è distruzione o dell'una o dell'altra, ma è coordinata perfezione dell'una e dell'altra; sì che l'uomo sia sempre, in tutte le sue età, essere vivente animale e mentale, o, ch'è lo stesso, essere vivente in relazione al mondo sensibile ed al mondo intelligibile. Onde Senofane con molta profondità dichiarò l'uomo *ουσία ὀμφοτερὸ βλεπτος*, cioè essere dotato di doppia vista, che abbraccia a un tempo l'infinito ed il finito, l'intelligibile ed il sensibile. Il che oggi, con linguaggio moderno, annunzia l'Hallam, là dove scrive: Se l'uomo è fatto all'immagine di Dio, è fatto ancora all'immagine della scimmia.[1]

XIII. Il processo cosmico sì animale e sì mentale dell'uomo abbiamo fino qui meditato sotto un aspetto assai generale. Al proposito quante altre speciali ricerche non si potrebbero fare, chi volesse minutamente studiare l'uomo nella mentalità e nell'animalità in relazione all'universo? Additiamo almeno alcune di esse ricerche, proponendo delle sommarie soluzioni, obbligati come siamo a non poter entrare in lunga disamina.

La storia fisiologica del feto e del neonato è fatta e rifatta in modi varii, ma una storia psicologica dell'uno e dell'altro, che rischiarerebbe non poco la vita mentale dell'uomo, è appena tentata da Aristotile e ritentata dal Locke. Oggi il Kusmaul, nel suo opuscolo: *Ricerche su la vita del-*

[1] *Introd. to the literat. of Europe*, Vol. IV, pag. 162.

l'anima nel neonato,[1] si è adoperato a squarciare in parte il velo, che ricopre la vita mentale non meno del neonato, che del feto. Egli è d'opinione che l'anima del feto abbia qualche conoscenza, occasionata da'sensi del tatto e del gusto, che si esercitano dal feto, anche aderente affatto alle pareti della matrice materna. Lo stato ordinario del feto, per lui e per molti altri, è quello del sonno; eppure come un fanciullo, che dorme sonno profondo, prorompe in forti grida, se delle subite e violente scosse si fanno sotto alle pareti del letto, così dee avvenire che il feto si desti dal suo letargo, ed avverta impressioni tattive e sapori e disgusti, dove nell'utero materno accadono dei fatti insoliti. Il Bischoff, al contrario, nel suo *Trattato dello sviluppo dell'uomo*,[2] vuole che le funzioni dell'anima non si esercitano dal feto, e che in costui avvengono, più che sensazioni, moti riflessi, prodotti solamente dall'azione de' nervi e della midolla spinale. Di ciò si allega per ragione che nel cervello del feto non trovasi abbastanza distinta la sostanza bianca dalla sostanza grigia, la quale ultima è l'organo immediato di tutte le funzioni dell'anima.

In tali indagini conviene andare senza dubbio assai cauti, ma tra le induzioni del Bischoff e del Kusmaul io non devo indugiare a prescegliere quelle del secondo, perchè fondate in dati molto

[1] Utersuchungen über das seelenleben des neugeborenen Menschen; Leipzig, 1859.

[2] Ved. *Enciclop. anatom.*, pag. 405, Venezia, 1847.

positivi. Nelle induzioni del Bischoff si suppone cosa che è in quistione, che cioè la sostanza grigia sia l' unico mezzo onde l'anima esercita le sue funzioni. Invece l' anima, riconosciuta davvero immateriale, e per conseguenza massimamente penetrabile, può giovarsi di tutta la sostanza cerebrale ad esercitare le sue funzioni, sovrattutto sensitive. Nel feto, a dir vero, è molto difficoltoso ammettere delle sensazioni speciali, la vita di relazione perdendosi in quella della madre. Ma una cotale sensazione generale, ch'è tutt'uno col sentimento vitale, può ammettersi nel feto, considerando quel sentimento come d' ordinario sopito in lui, che di tratto in tratto si desta, per fenomeni sconvenienti facili a succedere nella donna incinta.

Le induzioni pel neonato, a divario di quelle del feto, hanno valore più probabile. La vita ordinaria del neonato non è quella del sonno: al sonno si mesce la veglia, e nella veglia s' ha la vita di relazione, e conseguentemente meno confusa, che deve esser nel feto, la consapevòlezza di sè, e di altro distinto da sè. L'uomo, nato appena, piange, e se il suo pianto non è segno di corruccio di sentirsi schiavo, come vorrebbe il Kant, o di avere orrore di sentirsi sottoposto alla natura, come vorrebbe il Michelet (chè tali sentimenti son troppo difficili per la età infantile) è almeno esso pianto indizio certo che un'anima assai elevata si agita nell'uomo, sin dal suo primo apparire in su la terra; e che la relazione al mondo sensibile, alla quale la prima volta si

aprono gli organi sensorii del suo corpicino, non basterà a soddisfare i bisogni di lui mentali e morali. Lasciando di simili cose, dove le conghietture ponno prender luogo di scienza, importa osservare che la vita di relazione, non quella consistente in sensazioni speciali, sì quella consistente in una cotale sensazione generale, dianzi unificata col sentimento vitale, appartiene al neonato in tutte le sue condizioni di veglia, di sonno e di sogno. Immaginare che siffatta sensazione generale cessasse nel neonato, anche per pochi momenti, è immaginare che si duri a vivere senza vivere; essendo a quella sensazione attaccata necessariamente la vita dell'uomo.

Nella sensazione generale, sempre in noi permanente, la vita di relazione compenetra non solo l'anima ed il proprio corpo, sì, mediante il proprio corpo, compenetra tutto il mondo sensibile. L'uomo, il neonato ed il feto, e questi due ultimi meno del primo, non occupano che piccola porzione dello spazio; e ciò non ostante sentono tutto lo spazio, sì perchè quella piccola porzione non è parte divisa da tutto lo spazio, sì perchè ogni essere, anche l'uomo, partecipa al moto essenziale di tutto il mondo, e sì perchè le forze tutte, per la legge dell'attrazione universale, diffondono per ogni dove la loro azione, con maggiore o minore intensità, ma non mai con nessuna intensità. [1] Laonde nel meccanismo umano, ristretto in piccolo spazio, si riflette il mecca-

[1] *Della filosofia razion.*, vol. I, lez. IX; vol. II, lez. XXIII.

nismo di tutto lo spazio, e vi si riflette secondo la natura dell'uomo, per quella legge ab antico annunziata, che cioè il ricevuto assume la natura del ricevente. Il che vuol dire che quello che è moto essenziale ed attrazione universale nella natura, nell'uomo fassi sentimento essenziale ed universale. Per tanto la nostra vita di relazione, sin dal nostro nascere, non è accidentale, parziale e passeggiera, sì essenziale, universale ed immanente. La qual relazione essenziale, universale ed immanente, riconferma che l'uomo, nel suo concetto dialettico, è, come ogni essere, necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè; salvo che tal gemina relazione in lui si specifica come necessaria consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso.

Sembra che la consapevolezza, o coscienza che dicasi, sia una proprietà, più che essenziale, accidentale dell'anima umana; tanto più se si consideri l'anima umana del feto e del neonato. Per alcuni, come per Bacone, per Buffon e per Gassendi, l'anima del feto e del neonato è materiale, e poi diviene immateriale. Essendo materiale, non può avere, a loro avviso, coscienza di sorta. Se l'anima dell'uomo, nella prima età fosse materiale, tale rimarrebbe sempre; giacchè dal materiale all'immateriale non v'ha un grado progressivo, ma un salto mortale, impossibile. Si è provato ancora che l'anima, per sè stessa, non può essere materiale; e per conseguenza non può essere, diciamo col Martin, nè corpo, nè una parte del corpo, nè un risultamento del

l'organazione corporea, [1] qual che sia la età e lo stato dell'uomo. Per altri l'anima umana è sempre immateriale, anche nel feto e nell'infante, ma la proprietà essenziale di lei è il pensiero, giusta Cartesio e molti altri: è la sensazione, secondo Condillac e diversi altri: è la volontà, per giudizio di Maine De Biran, di Schopenhauer e di qualche altro: è il sentimento, come vuole il Rosmini, e con lui non pochi altri. Per me l'anima umana, di natura immateriale, ha per proprietà essenziale la coscienza: *est vis sui conscia*, perchè l'uomo nella gerarchia degli esseri, è consapevolezza di sè, e di altro, cioè coscienza.

Se la coscienza dovesse consistere per essenza nell'esplicata consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso, certo che la coscienza, così concepita, non potrebbe costituire la essenziale proprietà dell'anima umana. È chiaro, infatti, che consapevolezza tale non sempre si rinviene nell'anima umana, e che una proprietà essenziale vuole sempre accompagnare l'essere, cui appartiene. La coscienza, com'è detto, nel significato originario, importa sempre consapevolezza. Or non è dubbio che la consapevolezza può avere maggiore o minore intensità, fino ad essere o infinitamente piccola, o infinitamente grande. Il Kant, se ben ricordo, dee accennare a tale infinita piccolezza, o infinita grandezza della coscienza. Nella

[1] *Philos. spirit. de la nature*, T. II, pag. 45; Paris, 1859.

infinita piccolezza la coscienza rimane sempre nostra proprietà essenziale, in tutte le età, in tutte le condizioni della nostra vita. L'anima umana non è sempre *io*, cioè coscienza reflessiva, consistente nella chiara consapevolezza di sè, e di altro distinto da sè, ma è sempre principio di vita animale e mentale nell'uomo; e, come tale, è coscienza spontanea, consistente nella oscura consapevolezza di sè, e di altro distinto da sè.

Il passaggio dalla coscienza implicata alla coscienza esplicata, già descritto nel processo psichico, è dialettico, e quindi concepibile; non così il passaggio dalla non coscienza alla coscienza. Questa è atto, più che secondario, centro di tutti gli atti dell'anima umana. Di vero anima umana in tanto sente, intende, vuole e immagina, in quanto sa di sentire, d'intendere, di volere e d'immaginare, vale a dire in quanto è consapevolezza di sè stessa; in guisa che tolto il fatto della coscienza, si dissipano tutti gli altri fatti dell'anima umana. Laonde il fatto della coscienza è in noi importantissimo, e solo possiamo dire che esso in noi non si trovi sempre allo stesso modo, cioè nella sua chiara e distinta consapevolezza. Per non trovarsi in noi sempre a questo modo, alcuni han creduto che la coscienza non sia proprietà essenziale dell'anima umana, ed altri hanno combattuta la esistenza in noi d'un'anima immateriale. Dalla medesima cagione, cioè dal non trovarsi la coscienza in noi sempre in modo chiaro, è seguito che altri filosofi han creduto, poter sovrapporre alla vita l'anima, e all'anima lo spirito, con-

cependo il nostro principio interiore da prima come principio vitale, di poi come principio animale, da ultimo come principio spirituale, o personale, ciò è a dire come coscienza. In tutto ciò quello che v'ha di vero è questo: che il nostro principio interiore è una forza in successivo e progressivo sviluppo, ma non è successivo e progressivo sviluppo il voler sovrapporre alla vita l'anima, all'anima lo spirito. L'anima umana, come tale, è vita, anima, spirito, o vogliam dire principio vitale, animale, mentale dal suo primo esistere, secondo però dev' essere, cioè in maniera iniziale ed embrionale. A questo primo momento tetico succedono gli altri due momenti antitetico e sintetico. I quali tre momenti formano il processo categorico dell'anima umana, e per il quale processo è, per così dire, crisalide cosciente nel primo momento, farfalla cosciente nell'ultimo momento categorico.

XIV. Il progressivo sviluppo dell'anima umana, al quale abbiamo accennato, è forse indipendente dalla natura? Provato che l'anima umana è in necessaria e continua relazione col nostro organismo corporeo, e questo in necessaria e continua relazione con la natura, non si può credere che il progressivo sviluppo dell'anima umana avvenga indipendentemente dagl'influssi della natura. Pure, cotesto vero innegabile si è spesso di molto esagerato, sino ad opinare che la vita mentale dell'uomo sia quasi eco della vita materiale della natura. Senza dubbio le diverse regioni della terra, le diverse stagioni dell'anno, le diverse rivolu-

zioni dell'aria influiscono nella mente dell'uomo, rendendola, per esempio, or atta a meditazioni scientifiche, ed ora a rappresentazioni fantastiche. Ma da ciò seguita che l'uomo, per la parte mentale, sia lo schiavo della natura? Questa, del sicuro, opera su quella; e nondimeno la mente umana, non che soggiacere affatto alle leggi della natura esteriore, se ne libera or con l'arte, or con la scienza, or con la civiltà, che sono le tre fatture più importanti della umana mente. Aggiungasi che coteste tre fatture si trovano, più o meno, diffuse in distinti tempi per tutti i popoli, quantunque le condizioni esteriori del clima non sieno punto alterate o mutate. In sostanza, gl'influssi esteriori conferiscono quando ad affrettare, quando ad allentare il moto progressivo della mente umana; ma se essi sono cause cooperatrici, è la mente umana la sola causa operatrice del proprio progresso, e anche del proprio regresso.

Se non che, l'uomo che non è schiavo della natura per la parte mentale, è schiavo della natura per la parte animale; nella quale consiste principalmente la diversità delle razze umane. Conosco che qualche naturalista, come ad esempio Paolo Broca, ha voluto ridurre a semplice astrazione la diversità delle razze umane,[1] così come il Lyell, già nominato, ha fatto della varietà delle specie una pretta astrazione. Che maraviglia! Oggi molti naturalisti, per altro meritevolissimi, ogni volta che s'avvengono a gravi difficoltà, le

[1] *Mémoires d'Anthropologie*, Tom. 1, pag. 8; Paris, 1871.

dichiarano astrazioni, saltando e non affrontando per tal via le spinose questioni della scienza. Gli altri però che hanno affrontato il problema, di che trattasi, sono spesso venuti a metodi estremi, ora a metodo esclusivamente sperimentale, ora a metodo esclusivamente razionale. I positivisti hanno esagerata la varietà delle razze umane, e dimandato per ciascuna un capostipite; perchè la esperienza lor mostrava la varia tintura della pelle, la varia testura de'capelli, la varia struttura del cranio, e non punto il principio uno e identico, onde le razze umane derivano. L'esperienza rivela il vario e non l'uno: l'uno bisogna sempre indagarlo con la ragione. Gli speculativisti, al contrario, si sono di preferenza occupati della unità del genere umano, e non facendo debito conto dell'esperienza, è stato per loro impossibile a spiegare il trapasso dalla unità del gener nostro alla varietà delle razze umane.

Si componga invece ad armonia dialettica la ragione e l'esperienza, e la questione si presenterà, se non bella e risoluta (essendo una di quelle assai complessa e difficile), almeno non avvolta ad assurdi e contraddizioni. La ragione prova che ogni cosa, che sia davvero originaria, deve esser una e non moltiplice. Se ponesi moltiplice è segno indubitato che non sia originaria; che non siasi ponderata per bene la cagione di tanti tipi, e che siasi al tutto trascurato il tipo sempre uno ed identico, cioè il tipo umano, che rimane sempre in mezzo ai varii capistipiti umani. Di che vedesi che i poligenisti mal si conducono,

non facendo conto di queste e di altre giuste esigenze della ragione. La esperienza, dal canto suo, mostra chiaro che ogni genere, uno e identico in sè stesso, in quanto appare, cioè diventa specie, varia; e le variazioni sono necessario risultamento della estrinseca apparizione. Essendo le varie specie risultamento necessario della estrinseca apparizione, le varie razze umane sono pur esse necessario risultamento della estrinseca apparizione del genere umano; perchè le razze umane sono specie umane del medesimo genere umano. Or non è dubbio che in tale estrinseca apparizione influisce potentemente la estrinseca natura, tanto più che i naturalisti, in generale, tengono per caratteri delle varie razze umane il colore della pelle, la forma de' capelli, la struttura del craniò; caratteri, che possono bene spiegarsi con le varietà de' climi e de' luoghi.

I monogenisti, incalzati da esagerate obbiezioni de'poligenisti, hanno avuta la cólpa d'abbandonare la esperienza, quando più importava. I poligenisti, infatti, volendo confessare la varietà senza la unità, hanno esagerate le differenze anatomiche e fisiologiche, per fare, ad esempio, del bianco e del negro due tipi affatto diversi ed opposti, da non poter derivare da un medesimo tipo originario. I monogenisti, per cavarsi d'impaccio, hanno ammessi nella unità originaria varii germi, da'quali sono procedute le varie razze umane. La quale ipotesi, antiscientifica per diverse ragioni, non avrebbe avuto luogo, se i monogenisti fossero stati fedeli all'esperienza, e da

questa avessero adunati documenti innegabili contro i poligenisti, per avverare che le differenze fra le umane razze sono accidentali e non essenziali, e spiegabili con i diversi influssi della natura. Ha nociuto anche ai monogenisti che la loro opinione della unità del genere umano trovava un appoggio nella Bibbia, avuta oggi in molto disprezzo appresso i filosofi positivi. Se non che, per amore del vero, è da notare che non tutti i monogenisti invocano l'autorità della Scrittura, anzi spesso la combattono, come può vedersi nello Zimmermann, nel Quatrefages, nel Figuier, nel Müller, nel Lotze, nell'Häckel, risoluti a non accettare il poligenismo, talvolta interessato, del Pouchet, del Lathan, del Leïchton, del Whiteborne, del Morton, del Nott, del Gliddon e di altri.

XV. E qui prendiamo commiato dall'uomo. Certo, nell'accommiatarci, non crediamo d'aver detto tutto, nè manco gran parte di lui. Pur troppo abbiamo avvertito, fino nel cominciare di questo capitolo, che ponevasi mano ad argomento assai vasto e difficoltoso. Nondimeno crediamo aver detto tanto, che basti per la quistione che trattiamo. Per noi dovea provarsi che l'uomo, nel processo categorico, si trovi in armonia e non in disarmonia dialettica con la natura. Il concetto dialettico dato dell'uomo, raccolto dal suo processo psichico e processo cosmico, il mostra senza dubbio in armonia dialettica con sè medesimo e con la natura.

Capitolo III.

Concetto dialettico di Dio.

I. La critica, che si piace di schernire, ha fatto il suo tempo. La vera e soda critica dimanda, più che lo scherno, la spiegazione dei grandi fatti, e anche dei grandi nomi. Ora, chi mai può negare, qual che sia la scuola cui appartenga, che Dio sia stato un grande nome in mezzo alla storia del genere umano? Oggi alcuni credono venuta finalmente l'epoca di cancellare tale nome in mezzo agli uomini, perchè incaglia, come scrive il Büchner, il loro sociale e politico sviluppo (*socialen und politischen Entwicklung*).[1] La quistione non è tanto facile, quanto è sembrata al Büchner, spesso leggiero e avventato nelle sue affermazioni. Nella medesima Germania si stampava, non è molto, un libro anonimo, intitolato: Critica della idea di Dio in relazione alle opinioni che se ne hanno ora nel mondo,[2] ed in esso mostravasi non solo il forte conflitto, che oggi esiste fra i teisti e gli ateisti, ma eziandio la grave difficoltà che presenta la soluzione ateistica per l'avvenire politico e sociale del genere umano.

[1] *Der Gottes-Begriff* etc. pag. IV; Leipzig, 1874.

[2] *Kritik des Gottesbegriffes in den gegenwärtigen Weltansichten* etc., 1856.

Tanto più a' dì nostri si domanda critica imparziale intorno a Dio, in quanto che il nome Dio si è purificato nel nostro tempo in gran parte di tante strane idee, di che venne per lo innanzi circondato. Appo l'universale degli uomini il nome di Dio è simbolo d'amore al bene e di odio al male, cioè è simbolo di quello che tutti vogliamo, e che non volendo, ci rendiamo colpevoli del più gran delitto che possa commettersi, del delitto voglio dire di lesa umanità. La grande idea di Dio, scrive il Darwin, che odia il delitto ed ama la rettitudine, era nei tempi primitivi ignota. [1] Non è un teologo, un naturalista, e di quel peso che tutti sanno, che scrive in tal guisa di Dio. In maniera non diversa scrive di Dio Herbert Spencer, pur filosofo il più serio, che abbia avuto il positivismo contemporaneo. So che alcuni, tra i quali il nostro Trezza, [2] rimproverano troppa riserbatezza agl'Inglesi in fatto di cose divine e religiose. Il rimprovero è ingiusto, anzi indizio indubitato di nessuna imparzialità in coloro che lo movono. La critica, che non trasmodi in invettiva, procede tranquilla, pacata; e gl'Inglesi, in tal maniera di procedere, sono modello mirabile a tutte le altre nazioni, e da imitare, più che da biasimare, specialmente oggi che hanno un primato incontestabile nella scienza.

I Francesi facile saltano d'uno in altro estremo. Per esempio il Bunsen ed il Flammarion,

[1] *L'origine dell'uomo*, pag. 135; ediz. cit.
[2] *La critica moderna*, pag. 57; Firenze, 1874.

quegli che considera *Dio nella storia*, e questi *Dio nella natura*, ne fanno l'apoteosi. Il primo sentenzia che « la vera civiltà è il sentimento di Dio incarnato nel popolo »,[1] ed il secondo giunge a dire che « l'ateismo assoluto non può esser che una pazzia ».[2] V'ha però chi, fra loro, scrive la invettiva di Dio. Il Proudhon, ingegno non comune, fa di Dio « l'ombra della coscienza, disegnata nel campo della immaginazione ».[3] Come se ciò fosse poco, in altra opera scrive: *Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal.*[4]

Simili esagerazioni non giovano alla scienza, che vuole addimostrarsi, tanto nell'affermare, quanto nel negare, serena e insieme severa. E la storia della scienza, in risguardo a Dio, porge sereni e insieme severi giudizii? Sì, certamente. E possiamo tutti esaminarli con larga critica? Come possibile, a considerare lo scopo cui miriamo? Noi dobbiamo accennare per sommi capi le principali fasi storiche, del concetto di Dio, solo per intendere quel che oggi è da indagare al proposito.

II. Appo il mondo antico Senofane, Anassagora, Platone ed Aristotile porsero i concetti più scientifici di Dio, dilungandosi dai miti religiosi, possibilmente. Senofane concepì Dio, come *Sommo potere*: Anassagora, come *Sommo intelletto*: Pla-

[1] *Dieu dans l'histoire*, pag. 511; Paris, 1868.
[2] *Dieu dans la nature*, pag. 555; Paris, 1874.
[3] *De la just. dans la révol.* pag. 89; Bruxelles, 1860.
[4] *Système des contradictions économiques*, etc. pag. 125.

tone, come *Somma idea:* Aristotile, come *Sommo atto.* Tutti e quattro, concordando nel ritenere Dio, come qualcosa di supremo, il confessarono *uno fra tutte le cose* (ἓν τα πάντα). Ma quante e gravi difficoltà rimanevano ad assodare! Tocchiamone qualcuna. Dio, concepito come primo essere, dichiaravasi immanente o trascendente? Rispetto a Senofane ed Anassagora è difficile risposta risoluta. Oggi di Senofane, con una critica superficiale, si vorrebbe fare dai positivisti un ateo. [1] Dai documenti che di lui si hanno viene con chiarezza raccolto questo: che egli si propose di combattere l'antropomorfismo del suo tempo, per venire ad un teismo puro, non ad un ateismo assoluto. In compiere opera tanto ardua, non è maraviglia che scorra talvolta in sentenze a prima vista ateistiche. Ed il suo teismo puro è immanente o trascendente? Al proposito sono tali e tante le oscurità, che non sappiamo dare alcuna risposta. Di Anassagora sappiamo con certezza, che colse il concetto più profondo di Dio, facendolo mente dell'universo. Su Anassagora accenna Platone nel Fedone e nel Filebo; e nel Fedone gli attribuisce questa sentenza: la mente è causa di tutti gli ornamenti e di tutte le cose (μαὶ πάντων), e nel Filebo quest'altra: la mente è per noi regina del cielo e della terra. Se non che, rimane dubbio se la mente di che dice Anassagora, abbia dell'immanenza o della trascendenza, o dell'una e dell'altra dialetticamente armonizzate. Socrate, nel

[1] Büchner, *Der Gottes-Begriff*, pag. 3; ed. cit.

Fedone, si lamenta con Anassagora d'avere con troppe brevi parole annunziata la sua mirabile sentenza: il che prova che il concetto anassagoreo di Dio è appena una bellissima intuizione.

Per Platone e per Aristotile, se non è facile, è meno difficile rispondere. Circa all'immanenza e alla trascendenza divina i due gran pensatori non vanno di conserva. Appresso Platone predomina la trascendenza divina, appresso Aristotile la immanenza divina. Nell'uno e nell'altro però rinvengonsi al proposito delle contraddizioni. L'*Idea* di Platone è davvero trascendente, non meno come principio, che come fine dell'universo; e per molte ragioni che sarebbe lungo ad esporre. L'*Atto* di Aristotile è anche trascendente, ma solo come fine dell'universo. Da siffatto lato ha ragione lo Strauss di chiarire il monoteismo, nel suo assoluto significato moderno, d'origine greca. [1] Ma, da altro lato, è innegabile che Platone fa ogni sforzo di unire la *Somma Idea*, per mezzo d'altre idee subordinate, alle cose sensibili; sì che la trascendenza divina non faccia scordare la immanenza divina, nè il monoteismo scientifico il politeismo religioso. S'intende già che il politeismo si trovi ne' dialoghi di Platone, così come negli altri filosofi antichi, in forma astratta; secondo che ben ha avvertito Sesto Empirico. [2] Pur vi si trova, e come necessario passaggio, mi sembra, che fa la *Divina idea* dal suo stato trascendente

[1] *Der alte und der neue Glaube*, pag., 106; Bonn, 1873.
[2] *Advers. philos.* lib. IX, N. 39.

al suo stato immanente. È innegabile ancora che se Aristotile appigliasi ad un Dio trascendente, come ultimo atto di perfezione, o, ch'è lo stesso, come ultimo fine, cui inclina l'universo; confessa un Dio immanente, come primo motore immobile, o, ch'è lo stesso, come primo principio, da cui deriva l'universo. [1] Saranno queste contraddizioni; salvo che in esse v'ha un indizio certo d'una conciliazione dai due eminenti filosofi desiderata fra la trascendenza e l'immanenza, e non potuta conseguire.

III. Nel mondo moderno, al primo apparire del Cristianesimo, Dio venne considerato come sommo essere cosciente in sè stesso, cioè come *Sommo spirito.* Laonde il Cristianesimo divenne sinonimo di Spiritualismo. La idea di spirito o la idea di Dio (*Die Geist-Idee oder Gott-idee*), come scrive il Meurer, divenne tutt'uno nel Cristianesimo. [2] Nella legislazione romana essendosi innalzata la personalità a supremo principio dell'essere, il Cristianesimo se ne giovò, e trasformò lo spiritualismo divino in personalismo divino, in quanto che Dio venne dichiarata persona, sussistente per sè stessa, trascendente affatto il mondo. Così, la trascendenza divina, annunziata vagamente dalla filosofia e dalla religione antica: dalla filosofia, col tipo dell'*Idea;* dalla religione, col mito di Giove, si raffermò, facendosi di Dio una persona, allogata in un trono inaccessibile. Tale trascen-

[1] Vedi ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, T. II, pag. 279; ed. cit.

[2] *Spiritisch-Philosophische* etc., pag. 53; Leipzig, 1871.

denza divina, che dissipava ogni nesso necessario fra Dio ed il mondo, si credette mitigarla con un'immanenza divina, non naturale, sì sovrannaturale, attuata mediante l'intima e la necessaria unione di Dio con l'uomo nella persona del Cristo.

La filosofia, certo, non dovea occuparsi di tale immanenza divina; quindi avanzò la trascendenza divina, più che temperata, aumentata dalla filosofia e dalla religione del medio evo. Alla filosofia del risorgimento venne meno l'ardire di ridurre entro giusti confini la divina trascendenza. Sembra che possa eccettuarsi il Bruno, ma questi, com'è detto (L. II, c. V, n. VII), tentennò fra un Dio teologico ed un Dio filosofico; quello confessato personale e attività trascendente fuori del mondo, e questo riconosciuto impersonale e attività immanente nel mondo. Tale contraddizione durò nella filosofia moderna, e parlo di quella filosofia moderna che s'ebbe dal Descartes al Kant. Difatto, non mancarono de'filosofi, che sostennero la personalità divina; ed altri, che la impersonalità divina. Fra tanti che potrebbero allegarsi, valga per tutti il Leibnitz e lo Spinoza. Il primo confessò risoluto un Dio personale, temendo che un Dio impersonale confondeasi con l'anima del mondo degli antichi.[1] Il secondo, cioè lo Spinoza, tenne, al contrario, per un Dio impersonale e consustanziale al mondo, perchè, da Dio in fuori, non può darsi, nè concepirsi altra sostanza.[2]

[1] *Oeuvres philos.*, Tom. II, pag. 623; Paris, 1866.
[2] *Opere*, Vol. II, pag. 46; Ien ec., 1803.

IV. Venuta l'ultima filosofia moderna, questa adottò risoluta l'opinione o della personalità o della impersonalità divina. Prevalse la opinione della impersonalità divina per opera del Kant, che ridusse Dio ad un *Ideale della ragione umana*, al quale non corrisponde nessuno obbietto reale e personale. In siffatto *Ideale* non avanzava che la immanenza, ridotto Dio ad un tipo d'un essere perfettissimo, insito nella nostra ragione, e dal quale si potea invano conchiudere a un essere sussistente e vivente fuori della nostra ragione. In fondo in fondo il teologismo del Kant era ateismo, non spiattellato, orpellato. Tal è in sostanza il teologismo di varii filosofi successi al Kant, salvo il distinto modo di professarlo, procedente dall'esser essi filosofi idealisti in diversa maniera.

Il Fichte, col suo idealismo subbiettivo, proclamò Dio *Morale dell'universo:* lo Schelling, col suo idealismo obbiettivo, dichiarò Dio *Ragione dell'universo:* l'Hegel, col suo idealismo assoluto, fece Dio *Idea logica dell'universo*. Per tutti e tre Dio non era essere cosciente, e tanto meno persona. Tale Dio è, come scrive il Fichte, l'idolo del volgo. Tutti e tre, posti in mala voce nella Germania come atei, non si tennero costanti nelle loro opinioni, in sostanza panteistiche. Tutti e tre scrissero del Cristianesimo, e spesso, nel tessere le lodi dell'ideale cristiano, confessarono il Dio non solo spirituale, anche personale, proclamato dal Cristianesimo. Di qui le varie ed opposte interpretazioni sul loro vero opinare circa

all'impersonalità o alla personalità di Dio. Lo Schopenhauer, non volendo punto sapere nè del Dio personale de' teisti, nè del Dio impersonale de' panteisti, dichiarò la filosofia essenzialmente *ateologica;* e, con un' ironia, talvolta volgare, mette in discredito non tanto il teismo, a suo avviso pur troppo discreditato, quanto il panteismo, che condanna Iddio « all' insigne sciocchezza di trasformarsi in sei milioni di schiavi neri, consolati da sessanta milioni di sferzate al giorno, o anche in tre milioni di miserabili tessitori europei ». [1] E pure se la essenza del mondo, di cui solo dee occuparsi la filosofia, consiste, secondo lo Schopenhauer, nella *Volontà assoluta incosciente;* tale volontà è in sostanza il Dio impersonale del panteismo, contro al quale, non so con che ragione, egli volge amara critica. Nè può osservarsi diverso del suo successore Hartmann, che mentre combatte la *Morale inconscia* del Fichte, la *Ragione inconscia* dello Schelling, la *Idea inconscia* dell'Hegel, la *Volontà inconscia* dello Schopenhauer, la *Materia è forza inconscia* del Büchner; in fondo ricapitola tutte le costoro sentenze, ponendo che il Dio impersonale dell'universo è l'*Inconscio* (*das Unbewusste*). [2]

Il Renan ed il Vacherot in Francia anche ammettono un Dio impersonale, nel medesimo significato del Kant, cioè come semplice *Ideale*

[1] *Die Welt als Wille*, Tom. I, pag. 37; ed. cit.

[2] *Gesammete Philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewussten;* Berlin, 1872. Vedi anche il Vera, *Problema dell'assoluto*, Parte 1; Napoli, 1872.

della mente umana. Il Renan, infatti, scrive: Dio è la categoria dell'Ideale, ciò è a dire la forma sotto la quale concepiamo l'Ideale, come lo spazio ed il tempo sono le categorie de'corpi, cioè le forme sotto le quali concepiamo i corpi.[1] Il Vacherot dice: Il Dio, che la filosofia contemporanea ci rappresenta confinato in *un trono solitario dalla sua eternità silenziosa e vuota*, non ha altro trono che lo spirito, e non ha altra realtà che l'idea.[2] Al medesimo avviso tengono in Italia il Franchi ed il Trezza. Il primo, negato Dio, come « ente individuo, concreto e personale »[3] afferma ch'è « un Ideale; e non si può conoscere, se non in quanto esiste nel nostro pensiero.[4] Il secondo, cioè il Trezza, dopo aver fatto del Dio personale, con linguaggio poco serio, « una mummia bugiarda fabbricata dai filosofi »[5] (come se fosse tutta opera de'filosofi!), sembra che voglia ridurre Dio ad un *Ideale;* e dico sembra, perchè ne afferma di tutte le specie; in guisa che non si sappia se voglia esser o un razionalista, o un panteista, o un materialista, e che so altro.

Dio, come *Ideale della ragione umana*, escogitato dal Kant, e sviluppato in varie maniere dai filosofi mentovati, è vana astrattezza. Come, infatti, possibile un *Ideale*, che dichiarasi perfetto, infinito, del tutto insussistente fuori della

[1] *Etud. d'hist. relig.*, pag. 419; Paris, 1862.
[2] *La mètaphis. et la science*, Tom. II, pag. 500; ed. cit.
[3] *La filos. delle scuole italiane*, pag. 460; Firenze, 1863.
[4] *Del sentimento*, pag. CXIII; Torino, 1854.
[5] *Opera* cit., pag. 19.

mente umana? Come possibile, ch'è peggio, un *Ideale* eterno, infinito, che emana ed ordina il mondo moralmente, giusta il Fichte: organicamente, secondo lo Schelling: logicamente, secondo l'Hegel: volontariamente, secondo lo Schopenhauer, del tutto insussistente e inconsciente fuori della mente umana? Come possibile, ch'è peggio di peggio, un *Ideale* eterno, infinito, ch'è, giusta l'Hartmann, l'*Inconscio* per eccellenza; e pure ha, se non la preveggenza, l'*oscureveggenza* di tutto? Di tante incoerenze degli speculativisti si sono accorti i positivisti; e perciò hanno sostituito all'ateismo orpellato del Kant e dei kantiani l'ateismo spiattellato. Tal è stato a' dì nostri l'assunto di parecchi materialisti, come dire del Comte, del Constant, del Taine, del Littrè, del Moleschott, del Vogt, del Feuerbach, del Büchner, e ultimamente dello Strauss, che, nel suo libro *La vecchia e la nuova fede*, ha rinnegata la vecchia fede sì ad un Dio personale, in cui s' informa il Cristianesimo, e sì ad un Dio impersonale, a cui partecipò egli stesso nelle sue prime opere. Convinto ora che pure il Dio impersonale sia, come dice lo Schopenauer, *una pretta invenzione de'professori di filosofia fatta per contentare gli sciocchi*, appigliasi alla nuova fede, cioè alla fede positiva della scienza positiva, che parte dalla negazione assoluta di qualunque Dio, vogliasi personale od impersonale.

V. Dalle principali fasi storiche, fino ad ora tracciate intorno al concetto di Dio, deriva questa finale inferenza: che tutta la quistione, che al

presente agitasi, sta in vedere se Dio esista o non esista, e se sia personale od impersonale. Prima di tutto in tale indagine difficile bisogna scansare il materialismo, il panteismo, l'antropomorfismo ed il misticismo. Tutti e quattro cotesti sistemi o annullano o travisano il concetto dialettico di Dio.

Il materialismo non è solo di funesto danno alla morale (il che è confessato dai medesimi naturalisti, e dai più grandi dell'epoca nostra), ma è un'ipotesi al tutto antiscientifica. Una volta che si afferma la sola materia sensibile, Dio è negato affatto nell'universo. Or noi abbiam visto nel concetto dialettico della natura, che con la sola materia sensibile non s'intende nulla di nulla. Non s' intende perchè la materia sensibile esista: non s' intende perchè tale materia operi e si muova: non s' intende perchè la stessa materia diventi vita: non s' intende perchè la materia s'innalzi sino alla coscienza. L'ultima parola del materialismo, ch' è per necessità logica ateismo assoluto, è questa: la materia esiste, perchè esiste: la materia si muove, perchè si muove: la materia diventa vita, perchè diventa vita: la materia arriva alla coscienza, perchè arriva alla coscienza. E perchè tutti questi insulsi perchè? Perchè senza una *Mente suprema dell'universo*, ch' è il nostro Primo dialettico, non ispiegasi della natura tutto il suo vario e necessario processo dialettico. Il materialismo è il casualismo in filosofia; ed il casualismo, com'è chiaro, non solo è negazione as-

soluta di Dio, è pur negazione della scienza in genere, in specie della filosofia.

Si opporrà che se nel materialismo non si trova cause finali, v' ha cause efficienti, che bastano per la scienza in genere, anche per la filosofia. La teorica delle cause efficienti può, in certo modo, bastare alle scienze naturali, che si propongono la sola e nuda indagine di trovare ed accertare i fatti. Ma se nelle medesime scienze vogliasi indagare, come si può e si dee, il nesso tra i fatti (il qual nesso dipende dalle leggi de'fatti); in tal caso non è possibile dividere in tutto le cause efficienti dalle cause finali, radicandosi le leggi de' fatti, nella loro intrinseca tessitura, nel principio di finalità. Ben diverso è poi il discorso per le scienze razionali, sovrattutto per la filosofia. La filosofia indaga dell'universo la totalità delle relazioni ideali e reali, e le altre scienze razionali, per esempio morale, diritto, politica, economia e via dicendo, cercano anche delle relazioni ideali e reali, sotto aspetto più ristretto. Ciò posto, come si può nell'una e nelle altre scompagnare le cause efficienti dalle cause finali, se quelle senza queste diventano un fatto cieco, arbitrario, inintelligibile? Le cause finali compiono, perfezionano lo studio delle cause efficienti; attesochè la causa finale è causa efficiente nella sua esplicazione, come la causa efficiente è causa finale nella sua implicazione. Insomma, le due cause, in concreto, sono due aspetti indivisibili d'un medesimo principio che opera, e che operando, adempie un

fine. I materialisti, per astrazione, dividono la causa finale dalla causa efficiente: astrazione, che, usata a proposito, può giovare talvolta nella scienza; ma abusata sino al punto, come fanno i materialisti, di sprezzare la causa finale, induce ne' loro discorsi questa perpetua assurdità: la causa opera, perchè opera.

La ricerca delle cause finali, sono un due secoli, fu assai beffeggiata. Bacone la dichiarò sterile, come una vergine disposata a Dio. [1] Al giudizio di Bacone tutti s' inchinarono, come ad oracolo. Manco male che per la critica imparziale Bacone non è più oggi un oracolo. È provato che non poca leggerezza ed anche vanità sia in molti suoi giudizii. Lasciando di Bacone, importa osservare che al secol nostro la ricerca delle cause finali, anche nella scienza della natura, ha riportata una stupenda vittoria. Calcolata la probabilità delle cause finali, si è assodato che la probabilità si dilunga dalla certezza di pochi decimilionesimi: [2] differenza così piccola, che può venire al tutto abbandonata. E per fermo, in tutti i fatti della natura, dai grandi ai piccoli, dagli inorganici agli organici, da per ogni dove si porge un disegno, un fine. Il celebre Agassiz, come si è notato, ha mostrato con pazienti osservazioni ne' principali fatti della natura un piano prestabilito. La maravigliosa costruzione dell' occhio, che ha richiamata l'attenzione dell' Agassiz e di altri naturalisti, basta sola a provare, che, senza

[1] *De augumentis scientiarum*, Lib. III, Cap. 5.

[2] Ecco il calcolo: *certezza* 1; *probabilità* 9,999,985.

cause finali, affidate ad una *Mente suprema dell'universo*, non si capisce nulla dell'universo. E perchè? Perchè non si può fare un passo nell'universo, come ben avverte l'Ulrici, che non si arrivi sempre ad un sommo essere, che, dietro un piano, abbia tutto fatto ed ordinato.[1] Tutti i naturalisti, salvo i mediocri e i passionati, ammirano la natura, se non sempre negli esseri infinitamente grandi, sempre negli esseri infinitamente piccoli; il cui organismo è tesoro di perfezione e di sapienza. Or donde mai tale perfezione e sapienza, se voglia negarsi nell'universo una mente infinitamente perfetta e sapiente?

So bene che oggidì tutto il mirabile conserto di forze, che presenta l'universo, vorrebbe spiegarsi mediante la celebre formola della *naturale elezione*. Tale formola, io l'ho già detto, è cosa oscura, terribilmente oscura; e se ciò non vuolsi, è un'implicita confessione d'una *Mente suprema dell'universo*. E senza di che, il medesimo Darwin non si contenta della *naturale elezione* per tutti i fatti della natura; e ciò non ostante v'ha alcuni discepoli del gran maestro, che credono di saperne più di lui, e di cavare da quella formola equivoca l'impossibile. Mi so ancora che al nostro tempo altri, più che negare le cause finali, di qua e di là le invocano; e ciò sono gl'idealisti d'ogni gradazione. Pure le affidano ad una ragione, che non è ragione di nessuno, ad un'idea, che non è idea di nessuno, ad una

[1] *Gott und die Natur*, pag. 506; ed. cit.

volontà, che non è volontà di nessuno. È più logico non parlarne, siccome fanno i materialisti, che parlarne per illudere altrui. Le cause finali sono sempre destinate ad uno scopo conosciuto e voluto, se non sempre conosciuto e voluto dagli esseri tutti che lo compiono, sempre conosciuto e voluto dal primitivo essere, che primitivamente le concepiva e partoriva. Ciò posto, come possibili tali cause o in una ragione, o in una idea, o in una volontà, che non appartiene a nessuno, e che non è qualche cosa esistente e cosciente in sè stessa, cioè *Mente suprema dell'universo*? Il Kant, nella Critica del giudizio, mostra chiaro che le cause finali, senza una potenza intelligente che le concepisca, prima di attuarle, non hanno valore di sorta; in guisa che diventano un controsenso.

Conchiudo: il materialismo, che oggi professa ateismo smascherato, incorre nel casualismo, ch'è negazione d'ogni scienza. La materia sensibile non ispiega sè stessa. Le cause efficienti, anche attribuite ad essa, non bastano a spiegarla; quindi necessità delle cause finali, che sono tutte in sostanza il *perchè* delle cause efficienti. Da un lato nella natura non potendo sconoscersi le cause finali, dall'altro non potendo darsi senza un essere supremo intelligente; seguita senza più, che il materialismo, professando assoluto ateismo, condanna la filosofia al casualismo, ch' è assoluta impotenza scientifica e dialettica. Di tal guisa la confutazione del materialismo ci ha porta occasione di convalidare la prova teleologica di Dio,

di preferenza infermata da Lodovico Büchner nel suo opuscolo contro Dio. [1]

VI. Dal materialismo passiamo al panteismo. In questo sistema, facendosi di Dio e del mondo un solo e identico essere, nè manco Dio esiste, o almeno è a dire che se il materialismo è smascherato ateismo, il panteismo è mascherato ateismo. Vero, che a' dì nostri s'è inventato un panteismo, che pare voglia distinguere Dio dal mondo, ammettendo un Dio ideale distinto dal mondo reale. Cotesto panteismo, benchè abbastanza stillato, in fondo in fondo è mascherato ateismo. Si è voluto che Dio sia la idealità del mondo, immanente, intrinseca al mondo, e che il mondo sia la realtà di Dio, appariscente, estrinseca a Dio. In tale panteismo v' ha un elemento di vero importantissimo; ed è, che Dio, come necessaria relazione verso altro, distinto da sè stesso, è senza dubbio idealità del mondo, immanente, intrinseca al mondo. Il che forma, giusta il mio linguaggio, il processo dialettico teocosmico. Se non che, nel panteismo di cui parliamo, un siffatto vero, così solo com'è affermato, non giova punto a salvare la esistenza di Dio. Di che la ragione evidente, quanto innegabile, consiste nel ridursi Dio ad esser tutto ad altro, niente a sè. Come ciò possibile, quando per esser ad altro, anche minima, infinitissima cosa, bisogna pur essere in qualche modo?

Si dirà che Dio è in qualche modo, perchè è in modo ideale. Ma per chi esiste cotesto modo

[1] *Der Gottes-Begriff*, etc. ; ed. cit.

ideale? Esiste per opera propria, o per opera altrui? Sostenere che esiste per opera propria non si può, giacchè ogni ideale esiste per una mente e in una mente (L. II, c. II, n. XIX). Sostenere che esista per opera altrui sta bene in generale, ma nel nostro caso speciale sta assai male. Gira e rigira, e si arriva sempre ad un Dio ideale, che esiste solo per opera della mente umana, non potendo presupporre una mente divina distinta dalla mente umana. Un Dio ideale, creato dalla mente umana a sua immagine, non esiste; e la scienza fa meglio a non occuparsi di una inutile e impossibile astrazione: inutile, mancando ad essa ogni fondamento effettivo fuori della mente nostra; impossibile, non giungendosi a intendere come debba credersi possibile un ideale, a cui non corrisponda nessuno reale. Da siffatto lato i materialisti sono stati più logici de' panteisti, ed anche de' razionalisti, spacciandosi non meno del Dio reale, che l'antico panteismo avea confuso col mondo reale, che del Dio ideale, che il nuovo panteismo e razionalismo, giocando di sottili equivoci, ha voluto distinguere dal mondo reale.

V'ha d'altro ancora contro al nuovo panteismo. Il Dio ideale da esso inventato, anche suppongasi esistente, riducesi sempre ad una potenzialità cieca ed arbitraria, infusa nell'universo. La *Ragione assoluta* dello Schelling, la *Idea assoluta* dell'Hegel, la *Volontà assoluta* dello Schopenhauer, la *Ragione incondizionale* del Cousin, la *Ragione universale* dello Schleiermacher, sono delle po-

tenzialità inconsapevoli, che devono necessariamente produrre l'attualità consapevole. Diasi pur tale produzione dall'inconsapevole al consapevole, la produzione sarà sempre cieca ed arbitraria, giusto perchè inconsapevole. A tale stregua siamo, nè più nè meno, al fato degli antichi, adornato de' nobili titoli di ragione, di idea, di volontà e sino di logica. I titoli, sventuratamente, passano, e rimane la sostanza; e la sostanza che rimane è questa: se il moderno materialismo, col suo svelato ateismo, ha introdotto nella filosofia il casualismo, ch'è negazione di scienza dialettica; il moderno panteismo, col suo velato ateismo, ha insinuato nella filosofia il fatalismo, ch' è pur negazione di scienza dialettica. Infatti, qual dialettica può trovarsi in ciò che avviene a caso, o in modo cieco, se in quella domandasi armonioso processo logico, essendo appunto, com'è provato scienza dell'armonioso processo logico dell'universo?

Pur nondimeno cade in acconcio avvertire che se le osservazioni opposte al materialismo ci hanno messo in grado di rifermare la prova teleologica della esistenza di Dio, le cose or dette del panteismo ci porgono occasione di convalidare la prova ontologica della esistenza di Dio. Il panteismo, pur tanto esteso in tutti i tempi e in tutti i luoghi, è chiarissimo indizio del potente bisogno che ha l'uomo di vivere non solo di reale, anche d' ideale; non solo di materia, anche di spirito. È certo che dentro di noi si trova un numero sterminato di idee, che abbiam appellato mondo intelligibile. È certo ancora, che tante varie idee

devono avere, per necessità dialettica, un principio uno ed assoluto, in cui sussistono, come in centro uno ed assoluto di raggi ideali. È certo in ultimo, che tale centro non può esser che la mente, perchè le idee possono solamente darsi per una mente e in una mente. Ora, in ogni panteismo penetra la necessità di siffatto centro uno ed assoluto. Se non che, il panteismo sacrificando sempre la trascendenza all'immanenza, la relazione verso sè alla relazione verso altro; il centro uno e assoluto riducesi d'ordinario ad una finzione psicologica della mente umana. A ogni modo, in esso sistema, ch'è pure il più serio nella filosofia, avanza di vero la esigenza dialettica di un principio uno ed assoluto, senza del quale, a parlar vero, la filosofia non è filosofia.

VII. L'antropomorfismo non è voluto accettarsi nè dai materialisti, nè dai panteisti: dai primi, in odio a qualunque Dio; dai secondi, in odio a un Dio personale. La filosofia può in tal senso scartare l'antropomorfismo? Pare, che no. L'antropomorfismo è intrinsecamente difettoso, e consiste nel riferire a Dio tutte le qualità dell'uomo, anche della natura, sino nella loro imperfezione. Di qui l'antropomorfismo, piaga assai antica, in ispecie della religione, è stato or *umano*, ed ha dato luogo all'*umanismo religioso*, or *naturale*, ed ha prodotto il *naturalismo religioso*. Sempre nell'antropomorfismo si è cercato d'attribuire a Dio qualcosa limitata, or togliendola dall'uomo non meno spirituale, che corporale; or dalla natura non meno materiale, che vitale. L'antropomor-

fismo, così largamente inteso, è stato di continuo disprezzato dalla buona filosofia, sì antica e sì moderna. Senofane, Anassarco e Socrate si opposero in antico all'antropomorfismo. La filosofia moderna, cristiana o non cristiana che sia stata, contrastò l'antropomorfismo.

Da altra parte, è antropomorfismo attribuire a Dio le qualità spirituali dell'uomo, nella loro perfezione? Qui è il busilli; e qui la filosofia non fu sempre giusta, non dico verso la religione (dalla quale può tenersi indipendente), ma verso la logica, ch'è sempre eterna norma della scienza. La logica non proibisce l'uso dell'analogia. Da Aristotile, che ne stabilì le leggi nel I.° de' *Topici* e nel II degli *Analitici*, fino a Stuart-Mill, che se ne occupò nel IV del *Sistema di logica*, l'analogia ha avuto sempre importantissimo valore nella scienza. Nondimeno io l'ho talvolta disapprovata, usata però solo in alcuni casi, o non usata a casi inconvenienti. Aggiungo di più che l'abuso dell'analogia rovinò la teologia, così come oggi il medesimo abuso rovina la filosofia per opera de'materialisti; i quali te la mettono innanzi ad ogni piccola difficoltà. Ma l'abuso dell'analogia distrugge l'uso? No, affatto. Come dell'astrazione non si può far senza, ogni volta che trattasi della prima origine delle cose; del pari non si dee abbandonare l'analogia, che, unita all' astrazione, conduce a stupendi risultamenti.

L'analogia poi non ha luogo solamente fra termini simili, come d'ordinario si crede, eziandio fra termini differenti, fino contrarii, purchè

siavi qualche relazione. E la relazione può ben darsi, chè i contrarii termini ponno insistere in un medesimo subbietto, sotto distinto rispetto. Dalle precedenti osservazioni seguita senza più, che a Dio ponno attribuirsi le qualità spirituali dell'uomo, nella loro perfezione; e non perciò si ha l'antropomorfismo. In tal caso ha luogo l'analogia, approvata dalla logica, fra i due termini contrarii dell' infinito e del finito; e le medesime qualità si predicano dell'uno e dell'altro, sotto diverso rispetto, cioè di Dio in modo infinito, dell'uomo in modo finito. In tal guisa adoperando l'analogia, non v'ha pericolo d'antropomorfismo e, da altra parte, non viene rivocata in dubbio una maniera d'argomentare, assai efficace per aggiungere il concetto dialettico di Dio. Del qual mio opinare se ne vedrà ancor meglio la ragionevolezza, tosto che dirò del misticismo, come d'altro inconveniente da cansare nel discorrere di Dio.

Per ora seguitando nell'antropomorfismo, devo notare come alcuni filosofi, sovrattutto panteisti, esagerando il pericolo dell' antropomorfismo, vogliano che a Dio, per nessun patto, si riferiscano le qualità spirituali dell'uomo. Non parlo de'materialisti al proposito, chè costoro non intendono sapere di qualità spirituali dell'uomo; e, oltre a ciò, fanno aperta professione di atei; sì che sarìa proprio vano a loro risguardo ragionar di qualità spirituali dell'uomo riferibili a Dio. Per i panteisti la faccenda è ben diversa. A loro avviso, l'uomo ha qualità spirituali, e la scienza dee confessare un Dio, come supremo principio del-

l'universo; e ciò nonostante non si dee attribuire a Dio esse qualità, giacchè v'è sempre rischio di fare di Dio un uomo, e d'incorrere nella mitologia e nell'idolatria religiosa. Lo Spinoza così discorre, e dopo di lui, a un medesimo tenore, hanno parlato tutti gli altri panteisti. Che sia facile scorrere, nell'uso delle astrazioni analogiche, in assurde rappresentazioni di Dio, non voglio negarlo. Ma in tutta la scienza nè manco è facile allontanare gli assurdi; e non però la scienza dee abbandonarsi. Dunque al presente tutto sta in vedere se possa farsi a meno di attributi analogici a rispetto di Dio.

Per noi non è possibile, ed anco, ch'è più, per i panteisti; i quali attribuiscono a Dio or la ragione, or la intelligenza, or la volontà, or la idea, ed ora la sostanza, come ha praticato lo Spinoza. Si dirà che tali attributi non sono analogici. Può cotesto asserirsi, non provarsi. Certo, dal loro Dio nominale non ponno derivare; e dico nominale, perchè, dal nome in fuori, nulla di Dio avanza fuori della mente umana. Se non che tutti i panteisti esclameranno a coro: almeno il nostro Dio non è personale, e quindi non è un Dio umanizzato. Avrà degli attributi analogici, ei seguiteranno a dire, ma rimane sempre impersonale, a differenza dell'uomo, ch'è sempre personale. Ridotta la quistione a tali termini, devo confessare che Dio, per mio avviso, non può esser nè personale, nè impersonale: il che chiarirò più innanzi. Frattanto, dal provato può inferirsi che la dimostrazione cosmologica della esistenza di Dio,

presentata così variamente nella filosofia, ha un sodo e logico fondamento nell'analogia, che, usata, è feconda e indispensabile al proposito, abusata, dà luogo al peggiore degli errori teologici e filosofici, all'antropomorfismo.

VIII. Ed ora avanza che diciamo alcuna cosa del misticismo, dal quale bisogna anche tenersi lontano nel discorrere di Dio. Come la ragione, che non si tiene per entro giusti limiti, arriva allo scetticismo; così il sentimento, che trasanda i veri confini, giunge al misticismo, ch' è esaltazione fantastica per le cose divine, quasi che l'uomo potesse mettersi a faccia a faccia con Dio. Cotesto inconveniente non è nuovo in filosofia. Platone, specialmente ne' primi dialoghi da lui scritti, incorre spesso nel misticismo, estollendosi ad una diretta contemplazione delle cose divine, che talvolta chiama, e davvero è, un santo delirio dell'anima. Nella filosofia cristiana s' ha molti esempli di filosofi mistici, che scambiarono le investigazioni accurate della ragione con indebite visioni ed esaltazioni del sentimento.

In Francia, prima della terribile rivoluzione, s'ebbe il misticismo del Pascal e del Malebranche; i quali fondarono tutto il nostro sapere in Dio, il primo inculcando l'*intero abbandono in Dio*, ed il secondo *la visione ideale in Dio.* Dopo la rivoluzione, che pose in su l' altare la *Dea ragione*, s'ebbero, come per reazione, altri filosofi mistici, ad esempio lo Châteaubriand, il De Maistre, il De Bonald e in gran parte anche il Lamennais. Anche in Germania non è mancato

il misticismo, e, ch'è più, menato sino al massimo grado di esaltazione e d' ispirazione. Il Kant, il Fichte, lo Schelling, che nelle loro opere speculative sono ben altro che filosofi mistici; nelle loro opere applicative, in ispecie religiose, diventano affatto mistici, senza smettere, si noti bene, di considerar le quistioni da un lato tutto filosofico. Kant, nella sua opera della *Religione entro i termini della sola ragione:* Fichte, nel suo libro *Della vita beata:* Schelling, nel suo lavoro *Filosofia e Religione*, piegano evidentemente al misticismo. Federico Jacòbi, ne' lavori sì speculativi e sì applicativi, con la sua dottrina del sentimento, che riduce alla *intuizione della ragione* di tutto ciò ch' è sovrassensibile e divino, appigliasi senza dubbio ad una mistica filosofia. [1] Però, il misticismo in Germania toccò l'estremo per opera di Giacomo Boehm. Questi, svolgendo i gradi della mente umana, arriva al sesto grado, consistente nella *sonorità*, per la quale « l'Intelligenza finita non è altro che un' eco della sapienza infinita ». [2] Il Gioberti, fra noi, è incorso anche nel misticismo, promulgando la continua visione ideale in Dio, il continuo intuirsi le cose create da Dio, e giungendo a sentenziare che la mente umana « che giudica o ragiona, non fa che ripetere i giudizii e i raziocinii di Dio ». [3]

[1] *Vom Idealismus und Realismus*, pag. 39; Leipzig, 1787.
[2] *Opera cit.*, Vol. II, pag. 121.
[3] *Introd. allo studio della filos.*, Vol. II, 75.

È tempo omai di farla finita nella filosofia con ogni maniera di misticismo. Trattare di Dio, come se fossimo in grado di assodare, *ch' è questo, che fa quest'altro, che sta là, che opera qua,* e va discorrendo, è impresa per la ragione non solo stolta, ridicola. Il mare dell' infinito non è certo innavigabile, ma presumere che la navicella della nostra ragione possa viaggiarvi, come un mare in gran parte e per diretto conosciuto, è un esporsi a sicuro naufragio. Come! per molti problemi della natura, che pur vediamo e tocchiamo immediatamente, dobbiamo confessare la nostra ignoranza; e di Dio presumiamo discorrere, quasi fosse più comprensibile, che la stessa natura? Un tale avviso è entusiasmo, non scienza; misticismo, non filosofismo.

Il nostro conoscere non è prettamente relativo, nè l'assoluto è l'*Inconoscibile*, come avvisa lo Spencer, [1] e con lui ripetono a coro tutti i positivisti. Siffatto avviso è un altro estremo, da cui bisogna divagare, che pur esso non è filosofismo, sì scetticismo (Lib. I, c. IV, n. XV; Lib. II, c. V, n. XII). Noi di Dio non abbiamo un intuito immediato, nè in Lui, come in ispecchio, vediamo noi stessi e tutte le cose. Un simile contenuto dell'intuito, ch'è proprio quello ammesso dal Malebranche in Francia, dal Böhm in Germania e dal Gioberti in Italia, è suppositivo, fantastico; e questo giudizio nol pronunzio ora la prima volta, quantunque alcuni, preventivamente, mi tengano per uno sfegatato giobertiano. Se per lo innanzi il fossi stato, certo

[1] *Les premiers principes*, pag. 175-181; ed. cit.

non avrei difficoltà di confessarmi discepolo di un tanto maestro. Io sempre ho affermato che il contenuto positivo dell'intuito, testimoniato dalla coscienza, consiste in innumerevoli idee, formanti quello che ho chiamato sempre mondo intelligibile. [1] Solamente per un processo dialettico lungo e difficile la scienza giunge a persuadersi, che tante idee devono pur avere un centro uno e assoluto; e siffatto centro è Dio. Adunque il vero e giusto filosofismo non si trasforma in mistica, nè in scettica, ma in dialettica; che, giovandosi di tutti i dati ideali e reali della natura, procede verso il trovato d'un essere assoluto, siccome *Mente suprema dell'universo.*

IX. Ma per quali vie speciali la dialettica adempie sì arduo assunto? Noi tali vie abbiamo in gran parte segnate, là dove nel primo volume ci siamo occupati con la dimostrazione, accompagnata sempre dalla osservazione, del Primo dialettico, allogato in Dio, e dichiarato *Mente suprema dell'universo.* Ora, confutando il materialismo, il panteismo, l'antropomorfismo ed il misticismo, abbiamo avuta occasione d'indicare altre vie, per le quali la dialettica giunge sempre alla necessaria presupposizione scientifica d'una *Mente suprema dell'universo.* Seguitando il nostro viaggio dialettico nel *gran mare dell'essere,* arriveremo sempre al medesimo porto, cioè alla necessaria presupposizione d'una *Mente suprema*

[1] *Della filosofia razion.*, Vol. I, lez. XI; Vol. II, lez. V; ediz. I, 1864; 2.a 1868.

dell'universo. Poniamoci alla prova, adoprando sempre nel viaggio i medesimi remi della ragione e dell'osservazione.

Qualunque essere nell'universo in tanto esiste, in quanto è conscio a sè stesso, o ad altri. Un essere, destituito affatto di propria e di altrui coscienza, è un nulla, un assoluto nulla. Di fermo, non esistendo nè per sè, nè per altri, o, ch'è lo stesso, nè per propria, nè per aliena determinazione, non esiste in modo alcuno. Pertanto l'universale esistenza è universale coscienza, salvo esser la coscienza or propria, ed ora aliena. La propria dà luogo alle esistenze coscienti a sè stesse, e l'aliena alle esistenze coscienti ad altri. Nell'universo, infatti, gli esseri tutti si distinguono in coscienti e in incoscienti; e gl'incoscienti sono appunto gli esseri, che non coscienti a sè stessi, sono coscienti ad altri. Potrebbe obiettarsi che esistono per sè stessi, indipendentemente dalla coscienza altrui; ma in processo di ragionare si vedrà che esistere per sè stesso, senza propria coscienza, è intrinseca contraddizione. Ora, non potendo rompere il filo del nostro argomentare, aggiungiamo che nella lunga seguenza degli esseri, che si trova nell'universo, o si afferma, o si nega un primo essere. Se negasi un primo essere, ne seguita l'assurdo, che possa darsi una serie di esseri senza un primo essere. Se affermasi un primo essere, e si afferma incosciente; ne seguita il doppio assurdo, che l'incosciente possa esistere per sè stesso, e che per l'incosciente possa esistere il cosciente. Da

tutto ciò è da concludere che l'universale esistenza non solo sia universale coscienza, ma eziandio che la prima esistenza sia consapevole e non inconsapevole, o vogliam dire che sia il *Conscio* e non l'*Inconscio*. Se la prima esistenza dell'universo vuol essere necessariamente consapevole, è senza dubbio mente: è, giusta l'adottato eloquio, *Mente suprema dell'universo*.

Tale inferenza siamo stati costretti ad affrettarla, ma se ne vegga una prima riconferma importante, ragguagliandola con due sistemi, che la negano affatto, vo'dire col materialismo e coll'idealismo. Pel materialismo una illimitata massa di materia incosciente dee servire di base all' attività cosciente, perchè, secondo esso, dall' inconsapevole dee nascere il consapevole. Anche per l'idealismo il consapevole dee venire dall'inconsapevole; se non che non si muove da un' infinita materia incosciente, sì da un' infinitesima idea incosciente. Mettendo da banda tale differenza, che nel nostro caso non importa; assai importa a vedere come avvenga per l'uno e per l'altro, che dall'*Inconscio* derivi il *Conscio*. Il *nemo dat quod non habet* sembrerà mondiglia da scuola. E sia; ma io domando: com' è possibile che la materia incosciente, o vogliasi la idea incosciente esista? Sarà ciò possibile per altro, o per sè stesso. Per altro non è il caso, perchè qui supponesi che la materia incosciente, o la idea incosciente sia il *primo* dell'universo. Dunque dee esser ciò possibile per sè stesso. E qui sta il nocciolo. Il possibile in generale è il concepibile, così come

l'impossibile è l'inconcepibile. Per darsi il possibile per sè stesso, dee potersi dare il concepibile per sè stesso. Ma come darsi il concepibile per sè stesso, se in ciò v'ha intrinseca contraddizione? Il concepibile è sempre concepibile per altro, e quest'altro è sempre un essere concepente, che in sostanza è essere intelligente, o, ch'è lo stesso, cosciente. Di queste nostre innegabili affermazioni qual è l'ultima conseguenza? È che il materialismo e l'idealismo, principiando dall' incosciente, principiano dall' impossibile; giacchè appena che si voglia possibile l' incosciente, questo per necessità dialettica presuppone il cosciente, senza del quale torna contraddittorio l'esistere dell'incosciente. Dunque anche i materialisti e gl'idealisti sono forzati di affermare una prima coscienza nell'universo, o vogliam dire una *Mente suprema nell'universo.*

Cotesta necessaria presupposizione scientifica ci s'impone anche per altre ragioni ed osservazioni dialettiche; in guisa che da per ogni dove nell'universo essere veniamo, per così dire, assaliti dal *Conscio* e non dall'*Inconscio.* Il *Conscio* è la condizione costitutiva di qualunque ente. Allontanato il *Conscio*, qualunque ente diventa issofatto intrinseca contraddizione, cioè impossibile e inconcepibile. L'ente mentale ha senza fallo per condizione costitutiva il *Conscio*, anzi è il medesimo *Conscio;* poichè la mente non è altro in generale, che un essere consapevole di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso. L'ente reale ha eziandio per condizione costitutiva il *Conscio.*

L'ente reale, nella sua massima estensione, può distinguersi in intelligibile, sensibile e insensibile.

Se l'ente reale è intelligibile, chiaro è che sussiste per l'intelligente e nell'intelligente, o, ch'è lo stesso, per il *Conscio* e nel *Conscio*. Se l'ente reale è sensibile, potrebbe asserirsi che sussista per un sentente e in un sentente, ma ciò è contraddittorio, impossibile; perchè il sentente, il pretto sentente, non può sussistere da sè stesso, non potendo dire a sè stesso *io sussisto*. Cotesto *io sussisto* può pronunziarlo solo l'intelligente, il cosciente; sì che tolto il cosciente, il sentente diventa impossibile, e quindi impossibile anche l'ente sensibile. Si dirà che altri pronunzia *egli sussiste*, e in virtù di tale pronunziato esista l'ente sensibile; ma ciò sarebbe contro la supposizione d'un primo ente esistente per sè; e di più questo *egli sussiste* non può darsi assolutamente senza il *sè*, cioè senza il *Conscio;* in modo che comunque ci volgiamo, diamo, per così dire, di testa alla coscienza, e quindi alla necessità d'una *Mente suprema nell'universo*. Se l'ente reale da ultimo è insensibile, questo esiste o per altro, o per sè. Ammettere che esista per altro, è contro la supposizione d'un primo ente, che or cercasi; e oltre a ciò, qualunque cosa esiste per altro trae sempre, girando e rigirando, alla necessità inflessibile della coscienza. Se poi l'ente insensibile esiste per sè stesso, cotesto *sè stesso*, fuori del *Conscio*, è un controsenso; tanto più che il *sè stesso*, nel nostro caso, sia il primo ed assoluto *sè stesso* dell'universo.

Finalmente l'ente ideale ha ancora per condizione costitutiva il *Conscio*. L'ente ideale è o concreto od astratto. Concreto od astratto che sia, esiste sempre per una coscienza che ne ha consapevolezza, o, ch'è lo stesso, per una mente che lo pensa. Eccetto che l'ente ideale astratto ha la mente ad esso estrinseca, e l'ente ideale concreto ha la mente ad esso intrinseca; in tutte e due le ipotesi l'ente ideale non istà mai senza la mente, o vogliasi coscienza. Il primo ente ideale dovendo esser concreto (Lib. II, c. II, n. IX), ha intrinseco a sè il *Conscio*, anzi è il medesimo *Conscio* per eccellenza, in quanto ha piena consapevolezza di sè stesso, e di altro distinto da sè stesso. Dunque non è dubbio che il *Conscio* è condizione prima costitutiva di qualunque ente, sia mentale, sia ideale, sia reale.

Se l'universo ente si considera non già distaccato in mentale, in ideale e in reale, ma concatenato, abbiamo altra prova della costituzione prima dell'essere per opera del *Conscio*. L'universo essere è coordinato così, che l'essere reale è per l'essere ideale, e l'uno e l'altro per l'essere mentale. Nel concetto dialettico della natura è provato che l'essere reale, in tutte le sue specifiche estrinsecazioni, è per i generi, che sono le virtù generatrici di tutte le specie; virtù ideali, a cui corrispondono i diversi reali della natura. È provato ancora che i generi, non che sussistere ciascuno per sè stesso, sussistono tutti in una mente, che sia in grado di concepirli possibili e fattibili. Tolgasi la mente,

ch'è tutt' uno con la coscienza; ed il reale e l'ideale diventano contraddittorii, non potendo esser per sè stessi, nè per altro, supposta allontanata affatto la mente. La sola mente può esistere da sè stessa, anzi è il *sè stesso* per eccellenza; essendo essa tutt'uno con la coscienza, ch'è consapevolezza di sè stesso. Il primo ente, giusto perchè primo, dovendo trovare in sè stesso la condizione costitutiva di sè stesso, dee chiarirsi prima coscienza dell' universo, o, ch'è il medesimo, *Mente suprema dell'universo.*

Anche in riconferma del nostro assunto aggiungiamo, esser impossibile che la coscienza sia da per tutto, meno nel principio del tutto. Per l'umana coscienza esiste tutta la scienza, tutta l'arte, tutta la civiltà; in modo che negata la sublime unità dell'umana coscienza, tutta la varietà mirabile della scienza, dell'arte e della civiltà diviene un fatto inesplicabile, contraddittorio. Eziandio tutta la natura, senza un'infinita coscienza, rendesi un fatto inesplicabile, contraddittorio. Come intendere gli obbietti di natura; senza una coscienza, indirizzati pur essi, così come gli obbietti d'arte, di scienza, di civiltà, a fini e prodotti importantissimi? La dottrina delle cause finali, l'ho di sopra notato, una volta schernita e bandita dalla filosofia della natura; oggi dai più è in questa rispettata, e confessata guida sicura ed efficace a spiegare i fatti di natura.

Ciò posto, per quale coscienza esiste la natura, se i fatti di essa pur domandano imperio-

samente una coscienza? Sarà forse tale coscienza umana? Ma se questa non per anche ha consapevolezza di tutti gli esseri di natura, e di quelli stessi che ha consapevolezza, non ne produce la esistenza (e di ciò è testimonio incontestabile la medesima coscienza umana); è vano rivolgerci alla coscienza umana, per ispiegare l'esistere ed il procedere finale della natura. Sarà forse la coscienza da per tutto, meno nel centro del tutto? Tale è la ipotesi apertamente contraddittoria abbracciata in Germania dallo Schelling sino all'Hartmann. Non si può fare eccezione dell'Hegel con la sua idea incosciente e cosciente, perchè cotesto gioco di equivoci ha fatto il suo tempo, sino in Germania, dove ora alcuni materialisti tengono risolutamente per un principio incosciente, ed altri spiritualisti per un principio cosciente. Fra questi ultimi, che di quei primi ho spesso accennato, può ricordarsi, oltre all'Ulrici, al Meurer, già citati, il Kaulich, professore di filosofia nella università di Graz, che confessa risoluto un principio cosciente. [1] Dunque non potendo negare gl'indizii chiari della coscienza in tutti gli esseri di natura, nè incorrere nella intrinseca contraddizione che la coscienza si trovi nelle conseguenze, meno nel principio, affermiamo di nuovo una prima e infinita coscienza nell'universo.

Come si trovi tanta difficoltà di confessare a principio di tutti i fatti di natura una coscienza, e non si abbia nessuna difficoltà di confessarla a

[1] *System der Metaphysik*, pag. 75-78; Prag, 1874.

principio di tutti i fatti di civiltà, dipende da ciò: che quella coscienza non è altro che una necessaria presupposizione scientifica, di cui non abbiamo immediata visione; laddove per la coscienza de'fatti di civiltà si ha immediata visione. Vuole ancora osservarsi che sia difficile a concepire una coscienza infinita. Pare che la coscienza debba esser essenzialmente finita. In ciò vanno di conserva materialisti ed idealisti. Se non che, i primi la credono finita, perchè la concepiscono possibile solo in particolari organismi; e i secondi la vogliono anche finita, perchè la giudicano possibile solo nella opposizione, ch'è limitazione. Gli uni e gli altri cadono in diversi difetti, da me già notati, ma il principale di tutti è di non risalire al concetto primario della coscienza, consistente nella consapevolezza di sè stesso, o, ch'è il medesimo, nel sapere di sapere. Qual impossibilità in ammettere che la consapevolezza di sè stesso sia or finita, or infinita, secondo l'essere cui appartiene? Se l'infinito, si obbietterà, è l'indeterminato; fra l'indeterminato e la coscienza v' ha aperta contraddizione. Ma è vero che l'infinito sia l'indeterminato, o è vero che l'infinito sia il primo determinante? Delle due ipotesi sta la seconda, giacchè con la sola seconda è possibile che l'infinito sia continente ideale di tutto. Ora, può darsi un primo determinante inconsapevole? Come concepirlo, se qualunque determinazione propria è coscenza propria? Dio è infinito, perchè prima comprensione ideale di tutto: prima comprensione ideale di tutto,

perchè prima determinazione di sè e di altro: prima determinazione di sè e di altro, perchè prima coscienza. Onde la coscienza è sempre l'ultimo perchè a cui necessariamente arrivasi; in guisa che essa tolta a capo dell'universo, nulla s'intende dell'universo.

Il Fichte in Germania, a differenza degli altri filosofi a lui immediatamente successi, ha il merito grandissimo di avere stabilito che per l' *Io* è il *Nonio*, o, ch' è lo stesso, per il *Conscio* è l' *Inconscio*. Il far nascere l'*Io* dal *Nonio*, il *Conscio* dall'*Inconscio*, è sforzo inutile, contraddittorio. Finchè nell'universo non vi sarà chi dica: *Io sono*, nessuna cosa è, nessuno altro può dire: *Egli è*, nè si avrà mai il *mio* ed il *tuo*. La genesi prima ed assoluta di qualunque cosa, di qualunque persona è nell'*Io*, nel *Conscio*. Il vero intrinseco della natura, possibile per sè stesso, non è l'*Idea*, è il *Conscio*, perchè il solo *Conscio* è il *Sè*, e quindi il vero intrinseco, e quindi il solo atto ad essere da sè stesso. L'*Io* davvero pone il *Nonio* e Dio; ma è forse l'*Io* finito, relativo, a cui si fermò il Fichte? Nè manco per sogno. È l'*Io* infinito, che pone sè stesso identico a sè stesso, come Dio, e pone il *Nonio* distinto da sè stesso, come natura. Tutto, dunque, per la coscienza, e niente senza la coscienza; e perciò se un Dio voglia ammettersi, bisogna che si dichiari prima consapevolezza di sè stesso, e di altro diverso da sè stesso, ch' è quanto dire *Mente suprema dell'universo*.

IX. Raggiunta siffatta necessaria presupposizione scientifica, come necessaria conseguenza del viaggio dialettico or fatto nel *gran mare dell'essere*, avanza ridurre a formola scientifica il supremo essere mentale, nella gemina relazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. Il che è già eseguito, allorchè si strinse la *Mente suprema dell'universo* nella formola della *Mente essente ed efficiente*, e si mostrò che tale formola contiene il Primo dialettico, cioè il primo termine mediatore di tutti i termini estremi contrarii dell'universo (Lib. II, c. II, III). Procedere oltre di siffatto vero è impossibile, non solo perchè di tante presupposizioni, che la ragione può escogitare, è la sola che non s'involga in intrinseche contraddizioni, ma anco perchè la ragione non può sapere più che tanto intorno al primo principio delle cose tutte. Certo, esso vero assoluto non è di piccolo momento per l'universo essere e sapere, bisognoso d'un sovrano principio cosciente e non incosciente. Ma è necessario che l'umana ragione vi si rassegni come ad ultimo presupposto scientifico, senza presumere di poterlo capire nella sua intima struttura. Solamente alla ragione umana è concesso affermare che la *Mente*, in sè stessa, com' *essente*, debbe avere un intrinseco processo, stante in un' intrinseca possibilità, ch'è anche intrinseca attualità, l'una e l'altra formanti quel processo categorico, che abbiamo chiarito teistico (Lib. II, c. II, n. XVII). Andare di là da ciò non

è possibile, giacchè la filosofia, qual che sia il primo principio che adotti, trova sempre in esso dell'incomprensibile. Il miglior progresso oggi compiuto nella scienza, si è di svelare piuttosto la propria ignoranza, dove ha luogo l'incomprensibile, anzi che presumere di chiarirlo con suppositive intuizioni e rappresentazioni, che annuvolano la scienza, e introducono in essa il misticismo e l'antropomorfismo. E misticismo insieme e antropomorfismo è stato il ricercare per lungo tempo al nostro proposito se Dio, in sè stesso, sia personale od impersonale.

Dio, per la scienza dialettica, non è personale, nè è impersonale. La religione, maritando allo spiritualismo cristiano il personalismo romano, tolse a quella, con non piccolo danno, assai della sua purità e universalità morale. Perchè ancora la filosofia, mettendosi in simili ricerche, vuol perdere non poco della sua purità ed universalità ideale? — Un Dio personale è sempre un Dio animale. Fate qualunque sforzo a purificare il Dio personale da tutto ciò ch'è umano e corporeo, e voi finirete sempre o con umanizzare Dio, o con divinizzare l'uomo. Nel concetto di persona v'entra tutto l'uomo, essere mentale e animale a un tempo; e perciò quando dicesi: la tal persona ha fatto tale o tal altra azione, si allude a tutto l'uomo, non già alla sola parte spirituale e mentale di lui. Laonde al personalismo divino s'è sempre appiccata la cancrena dell'antropomorfismo. - Un Dio personale è sempre un Dio finito. La personalità è sempre un individuo raccolto in

sè medesimo, in opposizione ad un altro individuo, anche raccolto in sè stesso. L'infinito invece è la suprema comprensione e perfezione di tutto. La persona, nella scienza del diritto, accenna a principio tanto proprio, tanto esclusivo, tanto circoscritto, che essa abbraccia tutti i diritti individuali di ciascun uomo. Insomma, la personalità e l'infinità sono due termini contraddittorii, che non possono in nessun modo unirsi in Dio, essere infinito per eccellenza. — Un Dio personale è un Dio affatto trascendente. Nel concetto di persona è essenziale la indipendenza da altre cose e da altre persone. Dunque un Dio personificato è un Dio posto di là dal mondo, allogato in un deserto inaccessibile, e seduto in un trono sublime. Queste ed altre simili formole trascendenti sono rappresentazioni fantastiche di un Dio personale, che guastano il vero concetto dialettico di Dio. Certamente Dio non è dipendente dal mondo, perchè primo ed assoluto essere; e sotto tale rispetto Dio è trascendente, e la sua trascendenza è necessario risultato della sua indipendenza eterna ed assoluta dal mondo. Il che non ha punto che fare con la rappresentazione immaginosa d'un Dio, posto di là dal mondo. Sotto altro rispetto Dio è immanente nel mondo, perchè Dio, oltre ad esser necessaria relazione verso sè, e quindi necessaria trascendenza, è ancora necessaria relazione verso altro, e quindi necessaria immanenza nel mondo. In tal guisa si conciliano con giustezza in Dio i due veri della trascendenza e della immanenza, apparentemente

contradditorii. D' ordinario noi vogliamo dare a Dio un' esistenza simile alle cose che vediamo. Allora i due veri, di che parliamo, ci si rendono proprio inconcepibili. Al contrario si accetti quello che solo può cogliere la ragione della esistenza di Dio, che cioè sia *Mente suprema dell' universo;* e si concepirà la trascendenza, come impossibilità d' esser Dio un nulla verso sè stesso, e la immanenza, come impossibilità d'esser nulla verso altro distinto da sè stesso. Al proposito aggiungere altre cose, è sorpassare i confini del comprensibile.

Frattanto osserviamo che la scienza dialettica non può affermare nè manco un Dio impersonale. — Un Dio impersonale è un Dio nominale, cioè un Dio di nome, non di fatto. Ciò è tanto vero, che alcuni materialisti non hanno trovata difficoltà d'affermare un Dio impersonale. L'Haeckel, per esempio, il cui materialismo è schietto, risoluto, consente ad ammettere un Dio impersonale, sicuro che un tal Dio di nome non distrugge menomamente la concezione monistica, o materialistica dell' universo. [1] E l'Haeckel ha ragione, perfettamente ragione; perchè il Dio impersonale essendo un infinito, che s'è fuso dalla eternità nel finito, è una sola e identica cosa col finito; sì che dell' infinito avanzi appena una insignificante parola. - Un Dio impersonale è una madornale contraddizione. Un siffatto Dio si contrae a grado a grado nel mondo, e contraendosi, acquista

[1] *Opera* cit., pag. 74.

alla fine coscienza di sè stesso nel mondo. Esso è nulla in sè stesso; e pure è tutto per altro, idea, anima, vita, coscienza. Qui la contraddizione è troppo evidente, ma, ch'è più, grossolana; attesochè cotesto estinguersi dell'infinito nel finito, per poi distinguersi nel finito come coscienza, è cosa che sa più di rappresentativo, che di speculativo; più di comico, che di serio. E veramente oggi non è mancato qualche filosofo, ad esempio lo Schopenhauer, che ha messo in canzonatura il Dio impersonale de' panteisti, così come costoro avean posto in caricatura il Dio personale de'monoteisti. - Un Dio impersonale è un Dio affatto immanente. La immanenza divina, al tutto precisa dalla trascendenza divina, è il solito destreggiar di equivoci. Dio affatto immanente nel mondo! Ma in che modo? Come Dio, o come mondo? Se, come mondo, allora ci si parli del mondo, senza più, togliendo affatto via l'astrattezza troppo assurda e importuna di Dio. Se, come Dio; allora Dio è qualcosa, distinguesi in alcun modo dal mondo. Or, come distinguersi dal mondo, se Dio non trascenda in qualche maniera la essenzial entità del mondo? Che la scienza non debba tener conto della trascendenza divina, nel significato sofistico e rappresentativo, d'un Dio assiso in un trono, posto di là dal mondo, sta bene. Ma sta male che tale trascendenza fantastica faccia perdere di vista la trascendenza divina, nel significato dialettico e speculativo, quale necessaria distinzione di Dio dal mondo. Senza della quale distinzione, non è possibile ad intendere

la necessaria relazione di Dio al mondo, in che sta l'immanenza divina. Dunque se il Dio personale perdesi in una trascendenza impossibile, anche il Dio impersonale arriva ad un'immanenza impossibile.

XI. Sembra che tra la personalità e l'impersonalità divina non vi sia altra via a scegliere. Una volta che non voglia sapersi della personalità divina, bisogna adottare la impersonalità divina, o negar questa, e quella affermare. Pure la bisogna non corre in tal guisa. È l'antropomorfismo che vuol far credere, non potersi escogitare se non un Dio o personale, od impersonale. Anche l'antropomorfismo conduce ad un Dio impersonale, perchè se vogliasi che un tal Dio sia qualcosa di reale, dee esser qualcosa d'inferiore all'uomo, consistendo l'impersonale reale in tutte le cose che sottostanno all'uomo. Noi, dunque, non potendo a nessun patto determinare Dio come essere personale, od impersonale, il determiniamo come essere soprappersonale, cioè essere superiore ai due concetti di personalità e d'impersonalità, che sanno, da lati diversi, d'antropomorfismo.

La determinazione che di continuo abbiamo adottata intorno a Dio, è quella di *Mente suprema dell'universo.* Questa determinazione, che la scienza dialettica ci ha consigliata per diverse osservazioni e ragioni, ora, anzi che abbandonare, riconfermiamo, costretti a dare il nostro avviso su le due sentenze del personalismo e dell'impersonalismo divino; sentenze che pur tanto

hanno agitata la filosofia moderna, a cominciare dalla filosofia cristiana. Chiarendo Dio essere soprappersonale, lo affermiamo di nuovo essere mentale, anzi essere puramente mentale, senza mistione o di cose umane, o di cose sottoposte all'uomo. Onde vedesi che il desiderio di conservare la determinazione di essere mentale, attribuita a Dio, ci ha risoluti a non chiarirlo nè personale, nè impersonale.

Forse qualcuno potrà obbiettare, che stava meglio non determinare Dio in modo alcuno, sì perchè quanto meno si afferma in sè stesso, tanto più si cansano strane e ridicole asserzioni, e sì perchè ogni determinazione, come arbitra il Tiberghien, *est une limite et une négation.*[1] Ma come fare a meno d'una determinazione, qual che sia, nella scienza, se ogni scienza in fondo in fondo è un processo di determinazioni, rappresentate da tutti i giudizii che la compongono? In particolare poi la scienza dialettica è un processo di determinazioni essenziali ed universali, versando su le categorie, che sono determinazioni sì fatte. Aggiungasi che noi determinando Dio, siccome essere mentale supremo, o, ch'è il medesimo, soprappersonale; non abbiamo con tale determinazione preteso o di affermarlo in tutto quello che è, o d'indurre in esso qualche limitazione. Noi si è detto che Dio è necessario presupposto scientifico. Come tale, appena siamo in grado di affermarlo necessariamente in un

[1] *Logique*, Tom. I, pag. 441; ed. cit.

modo tutto generale, senza poterci internare nel contenuto speciale della nostra necessaria affermazione. Nel nostro caso, infatti, siamo stati forzati d'affermare una mente a capo dell'universo, perchè unica ipotesi, che scansa intrinseche contraddizioni, senza poter andare di là da tale necessaria affermazione. La quale mente abbiamo chiarita *Mente essente ed efficiente.* Alla quale determinazione ci ha anche forzati la necessità dialettica d'affermare ogni essere, il primo eziandio dell'universo, nella gemina relazione verso sè stesso, e verso altro distinto da sè stesso. Siffatta determinazione, come vedesi chiaro, non è limitazione di sorta; giacchè per quella determinazione si riconosce Dio infinita essenza ed efficienza mentale nell'universo.

Dopo lo Spinoza s'è insinuato nella filosofia l'equivoco, che ogni determinazione sia limitazione; e quindi s'è concluso che Dio non dovea esser determinato in modo alcuno. Da ciò quali conseguenze potean derivare? Principalmente queste: che Dio sia o la confusione di tutte le cose, o la contraddizione di tutte le cose, o la negazione di tutte le cose. Nel fatto tali conseguenze si son raccolte nell'ultima filosofia moderna. Gli spinoziani han fatto di Dio la confusione di tutte le cose: gli hegeliani la contraddizione di tutte le cose: i comtiani, arrivando al finale risultamento, han ridotto Dio a zero, cioè alla negazione di tutte le cose. Il giusto è, che *omnis determinatio nec est limitatio, nec est contradictio, nec est negatio, sed est relatio, relatio sui atque*

alius. Noi, dunque, determinando Dio, quale *Mente essente ed efficiente*, l'abbiamo con ciò chiarito suprema e infinita relazione mentale verso sè, e verso altro distinto da sè. Come suprema e infinita relazione mentale, è Primo dialettico, cioè primo Uno, che senza contraddizione abbraccia tutti i varii termini dell'universo. (Lib. II, c. II, n. III.) Da tutto il provato deriva che se il concetto dialettico della natura consiste nel Variuno, cioè nel Vario, che rinvertisce all'Uno per necessaria relazione; il concetto dialettico di Dio sta nell'Univario, cioè nell'Uno, che partorisce il Vario per necessaria relazione.

Rimane ad esaminare in che modo l'Uno partorisca il Vario, studiando nella necessaria relazione di Dio inverso la natura.

Capitolo IV.

Relazione fra Dio e la natura.

I. Oggidì alcuni credono affatto perduta la causa della creazione divina avanti al tribunale della scienza. Si citano al proposito i naturalisti. Nessuno tace l'illustre nome del Darwin. Ma dove e quando mai il dottissimo naturalista ha negata la divina creazione? Egli non vuol sapere della creazione divina a periodi interrotti, chè la vede contraria alla nuova geologia. Però confessa risoluto una primitiva creazione divina di pochi primitivi tipi, intorno a quattro pel regno vegetale, e altrettanti pel regno animale: e talvolta,

stringendo al possibile essi tipi primitivamente creati, riduce ad uno, che chiama cellula, senza più, e anche alga cellulare, od alga filiforme. Nè ciò confessa solamente nell'opera *Della origine delle specie.* Eziandio nell'altra opera *Della origine dell'uomo*, dove il sommo naturalista mena il suo sistema alle ultime conseguenze, fa la stessa confessione; ed aggiunge di più che la creazione divina, concepita non successiva e reiterata, sì primitiva e concentrata in poche forme originarie, non iscema punto la grandezza del *divino* nella natura. [1]

C'è d'altro e di più importante. Il Darwin, in alcune storiche notizie che premette nel lavoro *Della origine delle specie*, prendesi la sollecita cura di farci sapere che altri, nel presentire il suo sistema trasformista delle specie, aveano eccettuate delle forme originarie, create *ab origine* per opera divina. La quale osservazione adopera, salvo per Lamark e per qualche altro, per Geoffroy Saint-Hilaire, per W. Hebert, per Matthew, per Wallace, per Haldemann, e fino per Huxley, del quale arreca un bellissimo passo in riconferma della primitiva creazione divina. Il quale procedere del Darwin, in quello che convalida la sua favorevole intenzione per lo divino creare, mostra chiaro che parecchi naturalisti fanno invece ad esso buon viso. Tanto il Büchner, quanto il Royer, parlando del Darwin, confessano, assai di mala voglia, che il sommo naturalista

[1] *De l'origine des espèces*, pag. 577, 580; ed. cit. *Della origine dell' uomo*, pag. 29; ed. cit.

non afferma la creazione indipendente, o meglio intermittente, davvero niente dialettica, ma afferma la creazione primitiva de'principali germi della natura. [1]

Ancora altri eminenti naturalisti del secol nostro, come dire l'Agassiz, l'Orbigny, il Quatrefages, il Godron, il Flourens, accettano la creazione divina, e con maggiore estensione e risoluzione, che non abbia praticato il Darwin. Vuolsi eziandio osservare che se vi ha di parecchi naturalisti, mostrantisi sfavorevoli alla divina creazione, la ragione è che eglino tengono per impossibile la ricerca della prima origine delle cose. Ma costoro dovrebbero accorgersi, come bene avverte il Dally, che « nessuna filosofia, nessuna autorità, nessuna forza potranno imporre allo spirito di rinunziare alla investigazione delle prime origini ». [2] Il giorno che la scienza avrà abbandonato del tutto il problema delle prime origini, sarà il giorno in cui avrà pronunziata da sè stessa la condanna della sua morte. Gli stessi naturalisti, che hanno ricusato in massima la quistione delle prime origini, spesso hanno affermato, contraddicendosi, una divina ed assoluta operazione qualunque, come necessario e sovrano principio dell' universo. Il Virchow, per cagion d' esempio, dice che « la scienza naturale non sa nulla della origine del mondo » e ciò nondimeno ritiene che la ricerca di tale origine

[1] BÜCHNER, *Conf. sur la théor. darwinienne*, pag. 18, ed. cit. ROYER, *Origine de l'homme*, pag. 46; ed. cit.

[2] HUXLEY, *De la place de l'homme*, Introd. pag. 7; ed. cit.

sia « una necessità scientifica, non potuta fino ad ora soddisfare. » [1] L'Häckel avversa risoluto un Dio liberamente creatore del mondo; e non però nega affatto un Dio necessariamente operatore in seno dell'universo, siccome « spirito e forza infusa in tutti i fenomeni, senza eccezione ». [2] Il Büchner (chi il crederebbe?), così sfegatato materialista, trovandosi non poco impacciato innanzi alle obbiezioni dell'Agassiz, di cui egli ammira il vasto sapere naturale, sentenzia che esse « nulla possono contro coloro, che, come noi, non sono tanto esclusivi, e confessano in tutta la natura una *forza generale di produzione*, che non mai a sè stessa concede riposo e tregua. [3] Che tale *forza generale* non sia materiale, è troppo evidente; ma che cosa sia, rimane affatto nell'oscuro nelle opere di lui: solita cosa ad avvenire ogni volta che si è costretti affermare un vero di mala voglia.

II. Non bastanza dei naturalisti contemporanei, devo aggiungere altro, convinto fermamente che oggi il problema della creazione divina non possa trattarsi co'soliti metodi speculativi della filosofia. Oggi il metodo più efficace è di considerare la creazione divina prima di tutto nella natura, così come abbiamo considerato Dio prima di tutto nella natura. In ciò fare, dee senza dubbio servirci la dottrina de' sommi naturalisti del nostro tempo; i quali parlano o per forza o per grado

[1] *Concezione meccanica della vita;* Discorso citato.
[2] *Naturliche Schöpfungsgeschichte*, pag. 67; ed. cit.
[3] *Natur und Winssenschaft*, N.° XII; ed. cit.

d' una divina creazione. Luigi Agassiz, celebre naturalista, e rispettato sin da coloro che apertamente disdicono le sue ultime conclusioni teologiche, s'è appigliato oggidì con maggior grado alla divina creazione affatto libera. Io non sono per una creazione divina affatto libera. (Lib. II, c. III, n. XII.) Pure, le sue osservazioni naturali, assai preziose, giovando a provare innegabile una creazione divina nell' universo, meritano d'esser considerate.

Nei *Saggi di classificazione*, che formano la prima parte de' *Documenti sulla storia naturale degli Stati Uniti d'America*, tratta la gravissima quistione, se la classificazione degli esseri sia artificiale o naturale. L' Agassiz riconosce che la classificazione degli esseri costituisce, più che un lavoro astratto e artificiale della intelligenza umana, un lavoro concreto e naturale della intelligenza divina, attuatosi per una libera creazione; in modo che ciascuna cosa è « un' idea creata della divinità, e noi semplici interpreti del pensiero divino. [1] La prova di ciò è nelle specie, di carattere affatto immutabili, affatto indipendenti da condizioni estrinseche; salvo in tutto ciò che esse specie hanno d' accidentale e d'individuale. Il valente naturalista americano, da tal lato, ch'è pure decisivo e culminante, abbandona del tutto il Darwin; la cui dottrina dichiara

[1] Il titolo della edizione originale inglese è: *An Essay on classification*. Della edizione francese, riveduta dall'autore, e da me citata, è: *De l'espèce et de la classification en zoologie*, pag. 218; Paris, 1869.

« perniciosa e fatale ai progressi della Storia naturale », [1] e ritorna a' Linneo ed al Cuvier; col quale ultimo ha in comune anche la classificazione principale delle specie in vertebrati, articolati, molluschi e raggiati.

I fatti naturali della teorica agassiziana, contrapposta alla teorica darwiniana, sono innumerevoli e di gravissimo peso. Di tanti arrechiamo alcuni, come per saggio. Sotto influenze estrinseche identiche si trovano diversi tipi di vegetali e di animali, e sotto influenze estrinseche diverse rinvengonsi identici tipi di vegetali e di animali. [2] Per esempio, le aringhe de' mari boreali e delle zone temperate non porgono differenza alcuna; e così ancora i lupi e le volpi sono eguali da per tutto; e il medesimo può dirsi d'altri innumerevoli animali e vegetali. - La ripartizione geografica degli animali, fatta secondo i luoghi ed i climi dai materialisti, è del tutto arbitraria, insussistente. Per esempio, i rappresentanti delle principali specie di vertebrati, di articolati, di molluschi, di raggiati, che sono i quattro tipi massimi dall' Agassiz riconosciuti, si trovano da per ogni dove, tanto nell' epoca attuale, quanto nelle altre età geologiche passate. - Un'armonia è senza dubbio fra gli esseri tutti di natura. Ma i materialisti, esagerando i portati dell' anatomia comparata, hanno spinta siffatta armonia sino a un nesso genealogico, che non ha luogo in modo alcuno. Così, non pochi vegetali ed animali

[1] *Opera* cit., pag. 375.
[2] Ibid, pag. 14-23.

vivono nelle parti più lontane del mondo, senza che fra loro possa immaginarsi generazione di sorta, degli uni verso degli altri. Di più, ciascuna parte della terra ha qualche gruppo speciale di vegetali e di animali. Nella Nuova Olanda predominano i marsupiali, ignoti in altre parti del globo; laddove mancano affatto i quadrumani, le scimmie, gl'insettivori e i veri erbivori. Il medesimo può osservarsi per moltissime altre specie in moltissimi altri luoghi. - Le relazioni fra le circostanze esterne e gli esseri organici non possono negarsi, quanto alla particolare organazione. Ma quanto al carattere tipico degli esseri organici, v'ha innegabile indipendenza. Se i pesci e gl'insetti ciechi, trovati nella caverna del Mammouth nel Kentucky, rivelano la immediata influenza esterna; i rudimenti di occhi, pur trovati, dimostrano che il modello primitivo fu creato da Dio, conforme ad un disegno generale. Ed anche conforme ad un disegno generale, o piano generale, come si esprime l'Agassiz, è quella certa simiglianza di strutture, che si trova in tipi specifici del tutto diversi. L'ala dell'uccello, per esempio, rassomiglia non meno al braccio dell'uomo, che alle notatorie pettorali de'pesci. Relazioni intime e molte non ponno negarsi fra l'uomo e la scimmia, specialmente dopo la scoverta del gorillo e dello chimpanzè; ma tali relazioni sono coordinazioni stabilite dall'intelligenza del creatore, e non mai derivazioni dell'uomo dalla scimmia. Certamente, scrive l'Agassiz, la sublime figura dell'uomo non deve la sua origine a

quelle medesime forze che si combinano per dare al cristallo la sua forma definitiva.[1] Con un risolino compassionevole, simile a quello che adopera Aristotile verso alcuni suoi oppositori, dice ai materialisti: Permettano che la ragione divina operi nel mondo, finchè non verrà provato che la ragione dell'uomo derivi da forze fisiche e chimiche. — Anche la scala graduale, nel senso de' materialisti, non può oggi più sostenersi. Credevasi, egli scrive, che gli esseri inferiori fossero i primi venuti al mondò, e la progressione fosse continuata regolarmente insino all'uomo. Ma così non avvenne. Nei più antichi periodi geologici sono esistiti de' rappresentanti di ciascuno de' quattro grandi tipi del regno animale, cioè pesci, raggiati, molluschi ed articolati. Non solo è falso il comparire di esseri inferiori prima degli esseri superiori, ma è importante avvertire che ne' medesimi esseri inferiori si trovano delle tessiture di esseri così complicate, così elevate, che la inferiorità e la superiorità non siano cosa assoluta, e che tutto il mondo animale si fondi sopra quattro piani differenti, fra loro in attinenza, e non mai in dipendenza genealogica. Per tanto, secondo l'Agassiz, la scala graduale non manca nel mondo; se non che, non è generazione dell'uno dall'altro grado, nè assoluta gradazione per le varie classi di esseri, essendo tale gradazione appena positiva per i grandi *ordini* degli esseri di natura.

[1] *Opera* cit., pag. 207.

Lungo sarebbe a dire tutti i fatti raccolti dal nostro autore. Egli stringe da tutti i lati i materialisti, e la costoro pretesa mutabilità delle specie, avvenuta per ragioni affatto naturali e materiali, perde ogni valore. L'ultima conclusione, da lui cavata dalle sue ricerche tutto positive, si è, che « l'intervenzione d'un Creatore si manifesta d'una maniera sorprendente in ciascuna pagina della storia del mondo, i cui fatti, pel loro collegamento naturale, proclamano chiaro la esistenza di un solo Dio, che l'uomo può conoscere, pregare ed amare; e che la Storia naturale diventerà, un giorno, l'analisi de' pensieri del Creatore dell'Universo, rivelati nel Regno animale e nel Regno vegetale.[1] Che cosa hanno contrapposto i materialisti a siffatta investigazione e conclusione? Forse han potuto negare i fatti, studiati dall'Agassiz con tanta diligenza e imparzialità? Cotesto non già, sovrattutto i principali di essi. Ora, che cosa contengono i fatti principali? Contengono che le specie, nel loro tipo essenziale, sono immutabili. Posta la immutabilità delle specie, il novello edifizio de'materialisti precipita tutto da cima a base, in quanto che non possa più affermarsi che le specie derivino tutte, per successiva mutazione, dalla materia incosciente. Forse i materialisti han potuto negare l'ultima conclusione dell'Agassiz? Questa senza dubbio hanno negata, perchè oggi i materialisti vogliono più tosto confessarsi ignoranti

[1] *Opera* cit., pag. 166, 219.

su le cause di effetti conosciuti, anzi che ammettere una causa divina creatrice, che per disprezzo chiamano causa soprannaturale, o miracolo. Però la loro negazione è una contraddizione. Una volta che affermano i fatti di natura, e per essi adopransi a ricercare una spiegazione, e questa invano domandasi ai medesimi fatti di natura; è forza, per non contraddirsi in più maniere, di ricorrere ad un principio divino, che crea ed ordina la natura. L'Agassiz, non volendo partecipare all'affettata ignoranza de' materialisti, nè volendo rassegnarsi alla mutabilità delle specie, da milioni e milioni di fatti rinnegata, ha difesa nella sua opera, per giudizio degli stessi materialisti importantissima con singolar schiettezza una creazione divina affatto libera e indipendente nell'universo.

III. Noi accettiamo con l'Agassiz la creazione divina, tanto più che abbiamo provato che i più grandi naturalisti del secolo l'affermano, or di grado or di forza, in un modo o in un altro. Se non che, non possiamo consentirgli una creazione divina affatto libera e indipendente. Per ora lasciando di parlare del concetto di libertà, fermiamoci al concetto d'indipendenza. Creazione indipendente vuol dire, a senso de' naturalisti, creazione avvenuta a periodi interrotti, l'uno indipendente dall' altro. Tale concetto della creazione divina venne caldeggiato dal sommo naturalista francese, il Cuvier, nella sua opera *Su le rivoluzioni del globo*. Egli abbracciò in geologia un *Sistema di violenti rivoluzioni*, che appellò anche catastrofi o cataclismi. Giusta tale sistema, la

storia geologica della terra, a cominciare dall'apparizione delle forze vitali, consta di periodi separati, ciascuno durato per certo tempo, e poi annullato da terribili catastrofi e cataclismi. Ogni periodo separato ha avuta la sua flora e la sua fauna separata. Sopravvenuta la distruzione, è sommerso tutto il regno vegetale ed animale, che esisteva, stato di nuovo creato da Dio con forme organiche più perfette. Siffatto è il concetto della creazione divina indipendente, affermato dal Cuvier, ed oggi riaffermato dall'Agassiz.

Che il Cuvier abbia riconosciuto in geologia un *Sistema di violenti rivoluzioni*, non farà meraviglia; ma ben la farà che l'Agassiz oggi riproduca il medesimo sistema in geologia. Dopo che la scuola inglese, rappresentata specialmente dal Lyell, ha sostituito in geologia al *Sistema di violenti rivoluzioni il Sistema di uniformi causazioni*, sembrava non si dovesse ritornar più mai, come ha fatto l'Agassiz, a quel primo sistema. Il Lyell non ha sconosciuti molti effetti, bene osservati dal Cuvier. Gli strati della terra, sovrattutto i più profondi, hanno sostenuto senza dubbio delle gravi commozioni, le cui tracce non sono scancellate. Tali gravi commozioni sono di preferenza sensibili presso alle lunghe catene di montagne. Grandissimi avanzi di vegetali e di animali, di cui oggi non si ha analoghi viventi in natura, si trovano seppelliti in essi strati profondi; laddove in strati meno profondi si scorgono spoglie di esseri, tuttavia paragonabili ad esseri viventi nella faccia della terra.

Accanto a tali gravi disordini, esistenti nell'interno della terra, v' ha un ordine costante. Gli strati, specialmente superiori della terra, non sono, come s' era pensato, in uno stato d' orribile confusione, ma di ordinata sovrapposizione. Gl' immensi avanzi di corpi organici non sono precipitati in confuso, anzi sovrapposti gli uni agli altri, con ordine costante. Le rocce di una formazione non contengono depositi di vegetali e di animali, che appartengono a rocce di altra successiva formazione. Gli uni e gli altri effetti non vogliono attribuirsi a cause subitane, violenti, spesso confessate misteriose dal Cuvier, ma ad accomunamento di piccole cause, tutte naturali, che hanno operato per milioni d'anni, e prodotti i grandi effetti, che tuttavia si osservano nell' interno della terra.

Il Lyell, così come il Darwin, non mette in dubbio una creazione divina primitiva di alcune primordiali specie. Salvo che osserva, potersi immaginare o non più ulteriore intervenzione divina, avvenuta la primitiva creazione, o una intervenzione divina di tempo in tempo, o tutto ciò che avviene « risultato dell' azione metodica e costante, ma infinitamente varia della Causa intelligente e creatrice ».[1] Nel medesimo proposito il Lyell cita l'Agassiz, per contrapporgli un' osservazione del dottore Gray; ma, dal canto suo, non mostrasi risolutamente disposto per nessuna delle tre ipotesi. Eppure l' ultima, che

[1] *L'ancienneté de l'homme* etc. Pag. 537, ed. cit.

cioè la creazione divina sia un' azione metodica e costante, è solamente vera e dialettica; giacchè essa ipotesi è conforme a quella necessaria relazione verso altro, che noi riconosciamo nella *Mente suprema dell' universo*, e nella quale relazione fondiamo, come si vedrà, il concetto dialettico della creazione divina. La medesima ipotesi è conforme al *Sistema di uniformi causazioni*, promulgato dal Lyell in geologia, ed accettato in gran parte dal nostro valentissimo naturalista Antonio Stoppani. [1] Difatto, con tale sistema non ripugna punto una causa intelligente creatrice, che, unita alle altre cause naturali, conferisce con attività metodica e costante all' uniforme causazione.

Il Cuvier e l' Agassiz, come naturalisti, sono lodevoli d' aver confessata indispensabile una divina creazione per i fatti della natura. Non sono lodevoli per la creazione divina indipendente, attuatasi a periodi interrotti, per interrotta intervenzione divina. Tale concetto della divina creazione è antidialettico: per niente degno di Dio: non fondato a larga e sintetica osservazione dei fatti tutti di natura. Come poter avere per dialettica una causa suprema e infinita, in continua relazione con l'universo; e ciò nonostante condannata d'intervenire a quando a quando, per rifare quello che la natura disfà con cause violenti? E poi che meschina idea di Dio, rappresentandoselo come un infelice architetto, che fabbrica e

[1] *Corso di Geologia*, Vol. III, pag. 678-692; Milano, 1873.

sfabbrica la natura, per condurla a maturità di compimento? E da ultimo, la creazione indipendente non si accorda punto con una larga e sintetica osservazione de' fatti. Che nella natura sieno accadute delle violenti e parziali rivoluzioni, sta coi fatti osservati, tuttavia osservabili nelle diverse parti del mondo; e, per esempio, nella stessa Europa, dove abbiamo ancora casi di rovesciamenti i più stravaganti e terribili nelle Alpi e nel nostro Vesuvio.

Ma che tali violenti rivoluzioni siano state universali così, che tutti i vegetali ed animali, affatto scomparsi, sieno ricomparsi perfezionati per immediatà creazione divina, non istà con altre osservazioni, e fra le altre con questa: che gli antichi abitatori non sono al tutto venuti meno in quei terreni, che hanno patite delle grandi catastrofi e distruzioni. Aggiungasi che nel sistema del Cuvier e dell'Agassiz v' ha una contraddizione troppo manifesta; ed è, che mentre la terra, per le forze fisiche e chimiche, si trasforma a grado a grado, poi la vita vegetale ed animale è sottoposta ad un brutto, e, sarei per dire, ridicolo gioco, di scomparire e di ricomparire affatto; come se la medesima vita, per entro giusti limiti, non possa anche trasformarsi a grado a grado. Dico entro giusti limiti, non essendo punto vero che la trasformazione delle specie avvenga ne' loro caratteri immutabili ed essenziali, come han preteso i materialisti. Essa trasformazione ha luogo in tutto ciò che v' ha di accidentale e d' indivi-

duale nelle specie, non solo in lunghezza di spazio, eziandio in lunghezza di tempo. Sono gl' individui, che compariscono e scompariscono, non mai le specie, nei caratteri generici che conchiudono.

In generale, nei naturalisti si trova ora un concetto affatto vago e indeterminato, ora un concetto sensibile e materiale della specie; e perciò gli uni hanno potuto discorrere con molta facilità di successiva mutazione e trasformazione delle specie, e gli altri di successiva distruzione e creazione delle specie per opera divina. Il Cuvier, siccome abbiamo notato nel primo capitolo di questo libro, porge della specie un'idea materiale, e l' Agassiz un' idea assai vaga; e in conseguenza tutti e due nelle catastrofi telluriche hanno potuto scorgere successive distruzioni e creazioni di specie. Veramente l'Agassiz accenna spesso ad un carattere essenziale permanente nelle specie, ma di esso giovasi solo a provare la immutabilità delle specie; laddove se ne dovea e potea giovare anche a provare la durabilità costante di esse in su la terra; sì che non sia necessario che vengano da Dio sempre a nuovo create, quasi che Dio fosse un medico, che dee intervenire di tempo in tempo a curare le piaghe mortifere, prodotte da materiali forze della natura, che, secondo il Cuvier e l'Agassiz, sono principalmente le piogge, i fiumi, il mare ed i vulcani. Per tanto la ipotesi d' una creazione divina interrotta non ha il conforto nè della scienza dialettica, nè della storia geologica.

La ipotesi che nega ogni ulteriore intervenzione della Divinità, create che questa abbia di quattro o di cinque forme primordiali, nè pure è accettabile per giuste ràgioni ed osservazioni. Tale ipotesi è conforme alle opinioni del Darwin, adottate in biologia; e ad essa inclina anche il Lyell ne' suoi diversi lavori di geologia. Non si accorgono i due sommi naturalisti, che siffatto presupposto più intriga, che distriga la relazione fra Dio e la natura. Dio, con siffatta ipotesi, diverrebbe come un economista, che *lascia fare*, poichè ha create le principali forze produttive della natura. Ciò sarà vero, e già in parte, per una buona economia, ma applicato a Dio, per ogni verso diventa assurdo. Forse Dio, create che ha le principali specie della natura, cessa d'essere causa prima dell'universo? Forse liberamente si ritira da ogni sua azione su la natura? Forse la natura, creata in origine, in seguito basta sola a sè stessa? Comunque suppongasi, sono inevitabili difficoltà a bizzeffe! Una buona volta riconosciuto un Dio creatore, come possibile più dilungare tal causa prima dell'universo? Forse Dio cessa d'esistere, creata che ha la natura? Forse comincia ad esistere in altro modo, da quel che è, sarà ed è stato? Forse rientra in riposo, stanco d'aver creato? Forse ha ben altro a fare, tanto che non possa occuparsi più mai della natura? Cotesti *forse*, e più altri che potrebbero escogitarsi, tornano, come vedesi chiaro, insulsi per un essere infinitamente operante e intelligente.

S' insisterà che se Dio crea liberamente, può ritirarsi liberamente dalla natura. La libertà, applicata alla creazione, l' ha falsificata anche da tal lato. La relazione fra Dio e la natura non è accidentale; e quindi non può incominciare in un giorno, e scemare o cessare affatto in un altro giorno. Tale maniera di concepire sa al caso di grossolano antropomorfismo, e ripugna ad un Dio eternamente intelligente. Si aggiungerà che la natura, una volta creata, basti a sè stessa. Noi abbiamo già provato che il meccanismo, o vogliasi appellare metamorfismo con lo Stoppani [1] e col Contejran, [2] o pluralismo col Kaulich, [3] non ispiega sè stesso. Senza il dinamismo, che può dirsi formalismo, per le forme ideali di cui consta, e anche unitarismo, pel principio uno e mentale in cui fontalmente radicasi, non si capisce nulla della natura. Il che significa che senza l'azione continua di Dio, la natura diventa un fatto inesplicabile. Darwin, per ispiegare la natura, lasciata a sè stessa, ha escogitata un'*elezione naturale*, in sostanza, com'è detto, *elezione casuale;* e per conseguenza presupposizione al tutto incoerente. Concludasi, dunque, che i sommi naturalisti moderni sono meritevoli, per aver ammessa la creazione divina, immeritevoli, per aver ridotta essa creazione o ad una primitiva azione, senza più, o ad una successiva azio-

[1] *Corso di Geologia,* Vol. III, pag. 690; ed. cit.
[2] *Eléments de Géologie*, pag. 489; Paris, 1874.
[3] *System der metaphysik*, pag. 26; Praga, 1874.

ne. Cotesti due concetti della creazione divina tornano affatto antidialettici.

IV. I sommi naturalisti moderni sono anche disapprovevoli, insieme ad altri teologi e filosofi, avendo affermata una creazione divina libera. Già mi venne accennato che il concetto di libertà, attribuito alla creazione, ha influito in farne un solo atto primitivo. Il medesimo concetto ha influito in farne più atti successivi, travisandola e falsificandola per doppia guisa, e abbassandola quasi ad un'azione di un artefice, che o comincia un'opera incompiuta, e poi l'abbandona a sè stessa, o la compie, più volte facendola, disfacendola e rifacendola. Meglio non parlare della creazione divina, che parlarne con idee così sconvenienti, che valgono più ad abbujarla, che a rischiararla avanti alla mente umana. La quale di essa non avendo un'immediata intuizione, è in dovere d'affermarla, come necessaria presupposizione dialettica e non antidialettica.

Ho detto che della creazione non si ha immediata intuizione, e credo non dovere su ciò insistere, dopo dichiarata la intuizione immediata di Dio misticismo, e dopo aver mostrato quanto poco sappiamo di Dio e della natura, de' quali due termini s'informa la creazione. A chi tuttavia in Italia credesse ad un'intuizione immediata della creazione, potrei dirgli con un sommo naturalista italiano: la natura aver fatto prima le cose a suo modo, e poi fabbricati i discorsi umani, abili a poter capire, ma però con fatica grande, alcuna cosa dei suoi se-

greti.[1] Potrei ancora aggiungere che valgono oggi assai più le osservazioni tutto naturali raccolte dall' Agassiz, per provare la necessità d'una creazione divina nel mondo, che non mille intuiti, ammessi a foggia di quello del Gioberti, cioè per nulla testimoniato dalla coscienza. Potrei infine avvertire che la filosofia spesso crea delle illusioni, che a preferenza per mezzo della geologia e dell' astronomia si dissipano; giacchè veggendo in queste scienze quanto sia profonda la nostra ignoranza intorno ad innumerevoli segreti della natura, passa ogni voglia d'aggiustar fede ad un' immediata intuizione del più grande e complicato segreto dell' universo. La filosofia, dunque, dee contentarsi di affermare la divina creazione, appena come un necessario presupposto, s' intende sempre dialettico.

Ora, la creazione divina, concepita quale azione affatto libera, è un presupposto in nessun modo dialettico. La gemina relazione verso sè e verso altro, è primitivo fondamento e successivo esplicamento di tutto il nostro mentalismo dialettico. Tale gemina relazione, per nostro avviso, è comune a tutti mai gli esseri, anche al primo essere dell' universo. Anzi se non fosse nel primo essere, come in suo sommo principio, non potrebbe rinvenirsi in tutti gli altri esseri dell' universo. Largamente abbiamo provato, per vie diverse e di fatto e di ragione, che le due relazioni verso sè e verso altro, sono una legge non

[1] GALILEI, *Dialoghi sopra i due mass. sist. del mondo*; Dial. II.

arbitraria, sì necessaria dell'essere: sono un fatto non accidentale, sì essenziale dell'essere: sono una condizione non successiva, sì primitiva dell'essere: sono un principio non d'imperfezione, sì di perfezione dell'essere. Da tutto ciò che seguita? Seguita che la creazione, risguardando la relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso, è fatto necessario, e non libero; e tanto necessario, quanto necessario il riferirsi di Dio ad altro, diverso da sè stesso.

Per noi sì la relazione di Dio verso sè stesso, e sì la relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso, dànno luogo a due processi necessarii dialettici, già appellati teistico e teocosmico. Pel processo teistico si va dall' intrinseco all' intrinseco, perchè Dio, nella necessaria relazione verso sè stesso, è intrinseca possibilità, che genera un' attualità anche intrinseca, e fra sè compongonsi ad armonioso e necessario processo dialettico. Pel processo teocosmico si va dall'estrinseco all' estrinseco, perchè Dio, nella necessaria relazione verso altro, distinto da sè stesso, è possibilità estrinseca, che rigenera un estrinseca attualità, entrambe formanti armonioso e necessario processo dialettico. Può sembrare che i due processi dialettici, il teistico ed il teocosmico, rimangano separati; ed invece sono collegati, necessariamente, procedendo l'estrinseco del secondo dall' intrinseco del primo. Nel processo teocosmico, infatti, si va in fondo in fondo dall' intrinseco all' estrinseco, ciò è a dire da intrinseca attualità generata, che complica

un'estrinseca possibilità anche generata, ad una estrinseca attualità rigenerata.

Il quale ultimo pronunziato, ch' è ricapitolazione dell' universo processo dialettico, dichiarasi a questa maniera: l' intrinseca attualità, generata dall' intrinseca possibilità generante, dovendo corrispondere alla gemina relazione di Dio verso sè, e verso altro, abbraccia a un tempo, sotto diverso rispetto, un' attualità intrinseca generata, che si riferisce alla relazione di Dio verso sè stesso, e un' estrinseca possibilità anche generata, che dicesi estrinseca, non perchè davvero estrinseca, ma perchè corrisponde a qualcosa di estrinseco, consistente nella relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso. La possibilità estrinseca, generata che è dentro di Dio, non può rimanere dentro di Dio; avendo, a differenza dell'attualità intrinseca generata, un risguardo tutto estrinseco. Da altra parte, essa possibilità, una volta che esista per generazione dentro di Dio, non può anche per generazione convertirsi in attualità fuori Dio. Tale conversione avviene per rigenerazione; in modo che la divina creazione. è una necessaria rigenerazione, procedente da necessaria generazione.

In altre parole, siccome Dio, giusta il nostro sistema dialettico, è l' Univario; così possiamo ancor dire che l' Uno genera necessariamente il Vario dentro sè stesso, rigenerantesi necessariamente fuori dell' Uno. Cotesto rigenerarsi del Vario fuori dell'Uno è la creazione divina; sì che la creazione divina, nel suo concetto dialet-

tico, sia necessaria rigenerazione estrinseca del Vario, procedente da necessaria generazione intrinseca del Vario: generazione e rigenerazione compiuta per opera di Dio, in quanto è *Mente suprema dell' Universo.* Perciò anche può dirsi che la *Mente suprema nell' universo* abbraccia un generato intelligibile, attualmente identico ed omogeneo a sè stessa, potenzialmente diverso ed eterogeneo a sè stessa. Cotesto generato intelligibile, come attualmente omogeneo, è la intrinseca attualità della *Mente;* come potenzialmente eterogeneo, è la estrinseca virtualità della *Mente.* La quale virtualità estrinseca, convertendosi necessariamente in attualità estrinseca, è necessaria rigenerazione, conseguente a necessaria generazione. Il che costituisce la divina creazione.

Tutto ciò noi abbiamo affermato, quale necessaria e dialettica presupposizione dell' universo essere e conoscere. Trattandosi di prime origini, non si può operar diverso. Le prime origini non si colgono mai immediate, nè per immediata percezione del senso, nè per immediata intuizione dell' intelletto. Se si fosse pensato che per capire la prima origine d' un solo fatto, come dire della lingua, del moto, de' miti, si fatica tanto da tanto tempo e da tanti uomini eminenti; nessuno avrebbe opinato in filosofia d' affidare la notizia della origine di tutte le origini a immediata e diretta visione dello spirito umano. Il misticismo fa maggior danno alla filosofia, che non lo scetticismo, perchè nella scienza il dubbio è fecondo, non l' entusiasmo. La nostra filo-

sofia dialettica non ama il dubbio pel dubbio. Lo accetta, come necessario momento della scienza; e nel caso i dubbii sono inevitabili, trattandosi d'un vero complicatissimo, che solamente un fantastico filosofare ha potuto chiarire appresso, immediatamente. La nostra filosofia, applicando l'universal legge dialettica della gemina relazione anche all'essere assoluto, giunge a sapere, per via mediata, che la prima origine delle cose è nella *Mente suprema dell'universo*, in quanto genera dentro di sè, e rigenera fuori di sè. Nè giungendo a saper tanto, presumiamo di saper tutto. Al proposito avviene come nella fisiologia. Dove appurato che la generazione e la rigenerazione servono alla moltiplicazione degli esseri, bisogna confessare in gran parte ignoranza quanto al modo onde avvengono i due fatti nella natura.

V. Coloro i quali pongono Dio in un di là dal mondo, certamente stupiranno ch'io abbia chiarita la divina creazione una necessaria relazione di Dio verso il mondo, e tal necessaria relazione ridotta ad una necessaria rigenerazione estrinseca, radicata in una necessaria generazione intrinseca. Non così dovrà avvenire per coloro che omai sono persuasi, che volendo seguitare in filosofia lo spiritualismo e non il materialismo; il solo spiritualismo dialettico e non fantastico è quello che pone in necessaria relazione i due principali fattori dell'universo, cioè il dinamismo ideale ed il meccanismo reale, chiarendo la creazione dina-

mica azione di Dio, necessariamente armonizzata con la meccanica azione della natura. Importa che tale necessaria armonia sia davvero dialettica, in quanto sia distinzione e non separazione, relazione e non confusione fra Dio e la natura.

Noi pensiamo aver cansata la confusione, avendo chiarita la creazione rigenerazione estrinseca, e non generazione intrinseca; e allontanata la separazione, avendo affermata la rigenerazione estrinseca in necessaria connessione con la generazione intrinseca. Nella generazione intrinseca si producono i sommi generi potenziali; dai quali, per rigenerazione estrinseca, si producono i sommi generi attuali, che seguitano a modificarsi e moltiplicarsi per altre successive generazioni e rigenerazioni, intervenienti nella natura. Adunque l'universo intero è necessaria e continua rigenerazione cosmica, dipendente da necessaria e continua rigenerazione teocosmica; l'una e l'altra procedente fontalmente da necessaria e continua generazione teistica. La creazione è necessaria e continua rigenerazione teocosmica.

Giambattista Vico scrisse: che in Dio il Vero si converta ad *intra* col Generato, ad *extra* col Fatto. Perchè in tale formola il Vero si converte ad *extra* col Fatto? Perchè la Divina sapienza contiene « dentro di sè gli elementi delle cose tutte, e contenendoli, ne dispone le guise o siano forme dall'infinito, e disponendole, le conosce, e in questa sua cognizione le fa. [1] Nella

[1] *Opere*, vol. II, pag. 117; ed. cit.

formola e nelle parole che la seguono, non è punto spiegato come il Vero si converta ad *extra* col Fatto. Tutto si fa: si fa anche il Generato; sì che fra la creazione e la generazione non si rinvenga chiara ed esplicata differenza. Il Siciliani crede correggere il Vico, dicente che « Dio crea il mondo in quanto lo pone »[1] in modo che sostituisca al *fare* del Vico il *porre*, e riduca la creazione ad una *posizione*. In nota osserva cha la parola *posizione* è brutta; e pure sentesi costretto ad adoperarla, *per non restare avviluppato negli equivoci*. E ci può esser una parola non solo brutta al caso, ma, ch'è peggio, più equivoca della parola *posizione?* Io credo, bene o male, che si esca dal vago e dall'equivoco, senza abbandonare la formola del Vico, riducendola così: che in Dio il Vero si converta ad *intra* col Generato, ad *extra* col Rigenerato.

Avverto al medesimo proposito che la creazione, per me, non è generazione, nè emanazione, nè contrazione, nè esplicazione, nè evoluzione, nè trasformazione, nè produzione, nè posizione, nè individuazione, nè realizzazione, nè rappresentazione, nè effettuazione, ma rigenerazione, e necessaria rigenerazione. In tutte le altre parole mentovate, d'ordinario adoperate per definire la creazione, dove si trova contraddizione, dove indeterminazione. Così, il credere che la creazione sia o generazione, od emanazione, o contrazione, od esplicazione, od evolu-

[1] *Opera* cit., pag. 453; ed. cit.

zione, o trasformazione dell' assoluto, è un incorrere nell' aperta contraddizione d' identificare il relativo con l' assoluto. Sperare poi che la creazione sia ben determinata, chiarendola o produzione, o posizione, o individuazione, o realizzazione, o rappresentazione, od effettuazione, senza più, è un illudersi; giacchè ciascuna di coteste parole, senz' altra giunta, dice nulla, per dir troppo. La parola *rigenerazione*, applicata alla creazione, sembra acconcia ad evitare sì gravi inconvenienti.

VI. Dopo tutte le cose stabilite, scorgesi innegabile che una creazione libera è manifestamente antidialettica. La creazione, così concepita, è pure antidialettica per altri veri accettati da' medesimi teologi e filosofi, che difendono la creazione libera. Primieramente essi teologi e filosofi convengono che Dio sia per sua natura onnipotente ed onnisciente. Ora, avanti che Dio si determinò a liberamente creare, come si farà a chiarirlo onnipotente ed onnisciente? Per quali esseri godeva tali proprietà, quando non per anche siffatti esseri esistevano? Forse Dio si aveva in conato l' onnipotenza e l' onniscienza; e, poichè ebbe liberamente creato, acquistò in atto cosiffatti attributi? Ma ciò si oppone agli altri due attributi di eternità e d' immutabilità, che gli stessi teologi e filosofi accordano per natura a Dio. Infatti, se Dio è eterno, come possibile in Lui un prima ed un poi, inevitabili in una creazione libera, che rende Dio per un tempo indeterminato onnipotente ed onni-

sciente in conato, e per un altro tempo indeterminato onnipotente ed onnisciente in atto? Ancora, se Dio è immutabile, come possibile la mutazione dal non creare al creare, dal non essere di fatto all' essere di fatto onnipotente e onnisciente? Dunque una creazione libera trovasi in contraddizione con un Dio onnipotente, onnisciente, eterno, immutabile, confessato dai medesimi sostenitori della creazione libera.

La creazione libera si contraddice anche con un Dio infinito e necessario, affermato dai nostri oppositori. L'infinito, per i teologi e per i filosofi de' quali parliamo, è quello che contiene tutte le possibili perfezioni. Ora, un Dio che da non creatore diviene creatore, non contiene tutte le perfezioni possibili; perchè ne acquista una del tutto nuova, quando si risolve a creare per *semplice e puro beneplacito*. Forse in Dio anche le perfezioni hanno il passaggio dal conato all' atto? Ma una perfezione, che rimane conato per lungo tempo, è in sostanza imperfezione. Solamente quelle perfezioni, che hanno l' immediato e necessario passaggio dal conato all' atto, sono davvero perfezioni; rappresentando il perfetto ideale, ch'è in fondo in fondo perfetto reale. Dunque l'infinito de' nostri teologi e filosofi è un infinito assurdo, mostruoso, perchè da prima contiene tutte le imperfezioni possibili, e di poi contiene tutte le perfezioni possibili.

Un Dio necessario nè pure è conciliabile con un Dio creatore libero. Se Dio è quel che è necessariamente, anzi è il *necessario* per ec-

cellenza, e ne convengono pienamente i nostri contraddittori; tutto ciò che avviene in Dio ha un processo necessario, ch'è quanto dire deve di necessità avvenire. Quando Dio non fosse il *necessario* per eccellenza, allora solo sarebbe concepibile in lui un potere atto ad avvenire o non avvenire. Il necessario assoluto è quello, il cui contrario è impossibile assolutamente; Dio è il necessario assoluto, dunque in Dio è assolutamente impossibile la possibilità del contrario, ciò è a dire la possibilità di cosa, che sia o non sia per avvenire. Ma si opporrà: se Dio creasse, spinto da necessità, questa accuserebbe in Lui un bisogno, questo una imperfezione in Dio. La quale obbiezione, che si è reputata tante volte con tanta serietà, pute le mille miglia lontano d'antropomorfismo. Si applica a Dio la necessità a quello stesso modo che all'uomo le *necessità*, e quindi si predica di Dio un concetto affatto secondario della necessità. Invece il concetto primario di necessità, proprio di Dio, è questo: Dio, per sua natura essenziale, è quel che è necessariamente, ed il contrario è assolutamente impossibile; ma Dio, per sua natura essenziale, è necessaria relazione a sè, e ad altro. Dunque? Dunque per necessità primaria, e non per necessità secondaria, Dio crea.

Sino ad un Dio libero, che tutti i teologi e i filosofi confessano, ripugna una creazione libera. Ciò a prima giunta parrà strano; e pure è la cosa più logica del mondo. Certamente a Dio si vuol concedere libertà ragionevole, non libertà

irragionevole. Questa seconda libertà è un' attività arbitraria, che vuole e disvuole, fa e non fa, e fa piuttosto in un modo che in un altro. La prima libertà, cioè la libertà ragionevole, è quella che vuole e che fa conforme ad una legge inflessibile. Siffatta libertà compete a Dio, certamente. La quale libertà è in sostanza necessità, non necessità irrazionale, come il fato degli antichi, sì necessità razionale. Appo Dio, adunque, la libertà e la necessità fanno uno, perchè la libertà in Lui è sempre attività razionale, necessariamente razionale d'operare. Onde ad un Dio libero, s' intende libero di quella libertà, che solo può convenire a Dio, ripugna una creazione libera, nel senso cioè che Dio possa o non possa creare, e creare piuttosto in un modo, chè in un altro. Se Dio godesse tale libertà di creare, cesserebbe issofatto d'essere Dio, cioè un essere mentale e ragionevole per eccellenza, e si trasformerebbe in un essere arbitrario, capriccioso e dispotico. E veramente i teologi e i filosofi, col loro meschino concetto di creazione libera, fanno di Dio un essere al tutto arbitrario, capriccioso e dispotico.

S' insisterà: a Dio compete la libertà, che nelle scuole dicesi d'*indifferenza* o *bilaterale*, consistente nello scegliere fra cose diverse o contrarie e fino contraddittorie? Già questa libertà oggi mettesi assai in dubbio. Ma lasciando de' dubbii altrui, che ora non hanno luogo, possiamo affermare che la libertà *bilaterale* conviene solo all'uomo, sì perchè trovasi fra opposte inclinazioni, sì perchè è di

natura perfettibile, e sì perchè dee meritare nelle sue azioni. In Dio siffatta libertà è un controsenso, e, più che controsenso, un ridicolo assurdo; e senza volerlo, i teologi e i filosofi, sostenitori della libertà indifferente di creare, hanno dato larga copia oggi agli idealisti ed ai materialisti di gittare il ridicolo nelle cose divine.

VII. Contro alla creazione affatto libera, in sostanza affatto arbitraria, abbiamo ancora ben altro ad avvertire. In tale teorica la creazione *ex nihilo* diventa, peggio che un mistero, un grossolano sofisma. Posto, infatti, che la creazione avvenga per semplice arbitrio divino, manca ogni ragione che legittimi il passaggio dal nulla all'essere, e che spieghi il dialettico significato di tale passaggio. Nè giova invocare la onnipotenza divina, come al proposito fa S. Agostino. [1] Noi abbiamo avvertito che la onnipotenza divina, prima di creare, non ha significato alcuno; ed ora aggiungiamo che la stessa onnipotenza può tutto, meno l'assurdo e l'impossibile. Ora è assurdo ed impossibile il passaggio dal nulla all'essere, avvenuto per semplice arbitrio divino, perchè l'essere divino non comporta un arbitrio, che sia in grado di fare quel che non è possibile in modo alcuno.

Il simigliante non avviene, ammessa la creazione necessaria, fondata nella necessaria relazione di Dio verso altro distinto da sè stesso. In tal caso il passaggio dal nulla all'essere non è arbi-

[1] *De Genesi contra Manichaeos*, lib. I, cap. VI.

trario, riducendosi, come tale, all' impossibile passaggio dal nulla assoluto all'essere, ma sì è necessario, e importa il possibile passaggio da una causa, che verso altro è potenziale effetto, ad un effetto attuale. Onde vedesi che il passaggio dal nulla all' essere procede da un nulla relativo, cioè da qualcosa, che sta per essere necessariamente, a cui corrisponde necessariamente qualcosa esistente. Tale è il significato dialettico della creazione *ex nihilo*. La quale, così intesa, è fatto importantissimo, senza alcuna contraddizione. E per fermo, non potendo ammettere che la creazione sia passaggio dall' essere all' essere, nè passaggio dal non essere all' essere, nè passaggio da un modo di essere ad un modo di essere, dee affermarsi che la è passaggio da un essere, come effetto ideale e potenziale, ad un essere, come effetto reale ed attuale.

Il passaggio dall'essere all'essere è impossibile, perchè l' essere, senza più, come tale, è incomunicabile: vive a sè stesso in modo intrinseco, e non può trascorrere all' estrinseco. Nel caso nostro è la *Mente*, che, come *essente*, è in necessaria relazione a sè, e costituisce Dio, quale prima *sostanza* co' suoi modi inerenti e incomunicabili. Il passaggio dal non essere all'essere è del pari impossibile; attesochè non possa avvenire per nessun miracolo di logica che il nulla, siccome nulla assoluto, produca alcuna cosa. *Ex nihilo semper nihil.* Il passaggio da un modo di essere a un modo di essere è ancora impossibile, anzi doppiamente impossibile. Da prima impossi-

bile, non potendo concepire come un modo, inerente nell'essere, possa distaccarsi dall'essere cui inerisce. Di poi impossibile, non potendo concepire come un modo, distaccatosi dall'essere, possa seguitare ad essere, quale semplice modo in alcuna maniera distinto. Il panteismo, comunque si escogiti, agitasi fra coteste due intrinseche contraddizioni e impossibilità. Il passaggio da un essere, come effetto potenziale, ad un effetto attuale, è possibile, e fondasi nel principio di causa; giusta il quale ogni causa è potenziale effetto, ed ogni effetto è qualcosa attuale distinta dalla causa (Lib. I, c. IV, n. VI). Siffatta relazione fra un effetto potenziale ed un effetto attuale, fondata su d'una causa concreta, è la creazione non arbitraria, sì necessaria; e tale relazione può considerarsi come fra il nulla e l'essere, tolto il nulla in significato relativo, ciò è a dire per qualcosa, che può esistere, e non per anco esiste.

Noi, in ogni relazione, finchè non iscorgiamo qualcosa d'identico, non sappiamo, nè possiamo concepirla, essendo la relazione l'*altro* dell'*uno*, il *diverso* dell'*identico*. Laonde nella relazione creativa fra Dio e la natura dee infine trovarsi pur qualcosa d'*identico*. Ora l'*identico* può giacere nel nulla assoluto? Nè manco per sogno; e pure la creazione affatto libera incorre in quest'altro mostruoso assurdo: di porre nel nulla assoluto qualcosa d'*identico* fra Dio ed il mondo. Può l'*identico* giacere nel puro essere, o in un modo dell'essere? Può senza dubbio, ma tale identità è dimezzata relazione: è l'*uno*

senza l'*altro*, è l'*identico* senza il *diverso* (Lib. I, c. III, n. IV; c. IV, n. VI). In tale dimezzata relazione fondasi ogni maniera di panteismo, come ogni maniera di monoteismo fondasi nel nulla assoluto, che, come tale, è nulla relazione.

Dove, adunque, si giace l'*identico* nella relazione creativa fra Dio ed il mondo? Nel puro essere, no: nel puro nulla, nè manco. L'*identico*, in tale relazione, vuol trovarsi in un *identico*, che complica il *diverso*, in un *uno*, che complica l'*altro*. Ma se tale *identico*, e tale *uno* non è il nulla assoluto, non è l'essere assoluto, è l'essere assoluto in relazione ad altro distinto da sè stesso, cioè è l'assoluto in relazione al relativo. Siffatta relazione è l'*identico*, che complica il *diverso*, e siffatto *identico*, complicante il *diverso*, consiste nell'effetto ideale, generatosi in Dio, che dee rigenerarsi come effetto reale fuori di Dio. Laonde ci venne stabilito che il principio di causalità è compiuta relazione, perchè in esso s'inverano a perfezione i due elementi della compiuta relazione, vale a dire l'*identico* ed il *diverso*. La creazione è appunto relazione di causalità.

VIII. Finchè si dice che la creazione sia causalità, senza più, non ancora dicesi nulla. L'importante è di chiarire l'indole della causalità, scorgendo l'*identico* ed il *diverso* che v'interviene: e come essa, in tal guisa chiarita, si applichi alla creazione. Noi tanto abbiamo fatto, radicando la creazione nella *Mente*, non come *essente*, come *efficiente*, ch'è quanto dire non nella relazione verso sè stessa, in cui tutto è

identico, sì nella relazione verso altro distinto da sè stesso, in cui ha luogo l'*identico* ed il *diverso*. L'*identico* sta nella stessa *Mente*, che genera e rigenera; ed il *diverso* consiste in tutti gli effetti ideali generati, che abbiamo appellati sommi generi potenziali; mediante i quali sussistono tutti gli effetti reali rigenerati, che formano i sommi generi attuali della natura, dichiarati non agenti modali ed apparenti d'una sola sostanza, sì agenti individuali e sussistenti, connessi senza dubbio infra loro, ma pur sempre distinti e irreducibili (Lib. III, c. I, n. VI, VII).

Il Fontana, valentissimo giovane, che con esquisita gentilezza ha scritto del mio primo volume, ha forte dubitato che nel mio sistema dialettico la « diversità resti involta nella oscurità del nesso causale ». [1] Spero, dopo la lettura di questo secondo volume, che il dubbio in lui si dissipi. Del resto, devo pur dirlo. In ogni nesso causale avanza sempre qualcosa di oscuro; e la ragione è, che in tale nesso noi siamo costretti, per necessità dialettica, di presupporre che l'*identico* produca il *diverso*, che l'*uno* effettui l'*altro*, senza poter intuire il procedere del *diverso* dall'*identico*, e dell'*altro* dall'*uno*. Nè possiamo rivolgerci ai nessi causativi della natura, a poter meglio intendere il nesso causativo fra Dio e la natura. Noi, nel concetto dialettico della natura, siamo stati costretti a confessare un principio supremo mentale e cau-

[1] *La filosofia delle scuole italiane*, Vol. X, pag. 248.

sale, per ispiegare il collegamento delle varie forze naturali. Anche ora si è pervenuti alla dialettica presupposizione d'una necessaria creazione, gioyandoci de' fatti di natura, sovrattutto come sono stati osservati dall' Agassiz. Al presente aggiungiamo cosa che qui cade in acconcio; ed è, che allora possiamo intender meglio il principio di causalità, quando si può scorgere che vi si agita per entro una mente. Finchè non si arrivi ad una mente operosa in seno della causalità; questa, che rimane sempre in gran parte inesplicabile, si trasforma in pretta casualità, cioè in negazione d' ogni vera causa. La causa vera implica questa condizione essenzialissima: che un' identica causa possa produrre diversi effetti. A poter avverarsi tale condizione, è necessario da prima che l' effetto inesista, nella sua idealità, nella causa, perchè se vi inesistesse nella sua realtà, si confonderebbe affatto con la causa; e di poi è necessario che l' effetto, nella sua realtà, esista fuori della causa, perchè se non esistesse anche in tal maniera, non si distinguerebbe sostanzialmente dalla causa. Ora, tutto ciò può aver luogo, supponendo per causa prima una *Mente*. Una causa prima, in quanto *Mente*, è in grado di concepire e di partorire dentro di sè degli effetti ideali, e di convertire fuori di sè gli effetti ideali in effetti reali. Pongasi che la causa prima non sia *Mente*, diventa impossibile il principio di causalità, mancando del tutto l' effetto ideale, inesistente nella causa, e l'effetto reale, esistente fuori della causa. La quale

dimostrazione irrepugnabile giova anche a riconfermare che Dio sia davvero *Mente suprema dell' universo.*

Oggi alcuni hanno penetrato che il vero ed assoluto fondamento della causalità dovea rinvenirsi in un principio superiore al mondo meccanico. Lo Schopenhauer e l' Hartmann hanno avvisato rinvenire tale fondamento in una volontà assoluta inconscia. Sì, una volontà è innegabile, ma una volontà, così concepita, si trasforma senza dubbio in uno strumento meccanico del mondo; laddove dagli stessi nostri filosofi cercasi un principio superiore ad ogni mondano meccanismo. L' Hegel ha posto il fondamento della causalità in un' idea inconscia, della quale ha descritto il necessario e immanente movimento dialettico. Sì, un' idea è anche innegabile, perchè ogni cosa è per l' idea, ma un' idea, che non si appoggi in qualche principio intelligente ed efficiente, è assolutamente inconcepibile, infeconda, inoperosa. Il Lotze ha allogato il fondamento della causalità in un ente infinito, in cui si comprendono e per cui concatenansi tutte le cose finite. Sì, un tale ente è pure innegabile, ma un ente infinito, confessato senza differenza ed attinenza di sorta, fa della causa e degli effetti una mostruosa confusione; nonostante che il Lotze faccia mirabili sforzi nel suo Microcosmo di distinguere in modo sostanziale la causa universale dagli effetti parziali. L' Herbart ha negato un vero ed assoluto fondamento della causalità, perchè tale fondamento sarà sempre contradditorio: contraddit-

torio, se trascendente, non potendosi intendere le azioni d' un Reale su l'altro Reale con un Reale trascendente; contraddittorio, se immanente, perchè dovrebbe esser pensato tutt'uno con i suoi contrassegni Reali. Sì, tutto ciò è eziandio innegabile, ma non seguita mai che si possa far senza di un assoluto fondamento dell'universa causalità. L'Herbart, per aver abbandonato siffatto assoluto fondamento, ha ridotto l'universo nella sua metafisica generale (Allgemeine Metaphysik) ad un pluralismo di Reali, ciascuno causa e monade per sè, avente proprii contrassegni, senza che possa indagarsi una ragione della necessaria connessione de' moltiplici Reali.

Tutti cotesti *sì*, purgati già dal loro esclusivismo sofistico, compongonsi ad armonia nel nostro primo dialettico della *Mente essente ed efficiente*. Questa *Mente* è volontà, idea ed entità infinita, nella necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè; e, come tale, è il vero ed assoluto fondamento della universa causalità. La *Mente*, per la relazione verso sè, è trascendente; per la relazione verso altro, è immanente. La trascendenza, che non sia rappresentativa e sofistica, significa semplice differenza da Dio al mondo; per modo che essa non importa un di là dal mondo, affatto contraddittorio e impossibile. La immanenza, che non sia suppositiva e sofistica, importa intima attinenza di Dio col mondo: attinenza continua e non discontinua, necessaria e non arbitraria, ma sempre attinenza e non mai medesimezza fra Dio ed il mondo.

La trascendenza e la immanenza, delle quali io discorro, saranno sempre difficili a concepire; giacchè sarà sempre difficile per la ragione umana intendere la essenziale differenza ed attinenza fra Dio e la natura. Ma almeno nel nostro filosofare si scansa il contraddittorio, non propugnando co' monoteisti una trascendenza impossibile, che separa Dio dal mondo, nè co' panteisti una immanenza impossibile, che confonde Dio col mondo: trascendenza e immanenza, alle quali ha alluso l' Herbart, e che giustamente ha dichiarate insostenibili. Oggimai uno spiritualismo, non da burla, dee affermare una trascendenza, che non escluda la immanenza; ed una immanenza, che non escluda la trascendenza; il che si consegue, dichiarando la creazione continua e necessaria, non discontinua e libera. Lo spiritualismo sarà da burla, o che si difenda una trascendenza, da cui si escluda la immanenza, o che una immanenza, da cui si escluda la trascendenza; perchè nel primo caso incorresi in uno smascherato misticismo, e nel secondo caso in uno smascherato materialismo.

IX. La dottrina teologica della creazione libera e discontinua ha cagionati nella scienza ben altri pessimi risultamenti. Per essa si sono immessi nell' azione creativa i due concetti del tempo e dello spazio dal loro lato discontinuo; e con ciò si è venuti nella scienza a problemi parte insolubili, parte ridicoli. Se Dio crea in modo libero e discontinuo, era naturale il ricercare un momento del tempo in cui risolse a creare.

Prima che sia venuto siffatto momento, era indispensabile un tempo di ponderazione e di esitazione; altrimenti il risolversi a creare è inconcepibile. E dove si prenderà in Dio cotesto momento del tempo? e come in Lui potrà affermarsi uno stato incerto e dubbioso? Nè ciò basta.

Risolutosi a creare, la creazione libera e discontinua ha dovuto avere un principio, un mezzo, un fine, ch' è quanto dire la successione de' tre momenti del tempo, fra loro distinti. E in che modo pensabile tale successione di momenti in Dio, se Dio per i medesimi teologi è atto uno, identico, eterno? e come pensabile fuori di Dio, se nel caso è per esistere, e non per anco esiste ciò che può succedere? Si affermerà che la creazione libera e discontinua non è avvenuta nel tempo, ma per essa è incominciato il tempo. Se non è avvenuta nel tempo, come sarà più una libera e interrotta determinazione d' operare? Se per la creazione comincia il tempo, prima dunque non v'era il tempo; e Dio per conseguenza creava fuori del tempo. Se creava fuori del tempo, come per la creazione comincia il tempo?

Ciò che succede suppone ciò che esiste, perchè niente succede, se niente esista. Ciò che esiste suppone un punto in cui esista, perchè niente esiste, se non v' ha un luogo in cui esista. Dunque la creazione libera e discontinua non solo dimanda un momento di tempo in cui avvenga, richiede eziandio un punto di spazio in cui si compia. Dove si troverà tale punto di spazio? Forse in Dio? Forse fuori di Dio? Come

in Dio trovarsi lo spazio, or s'intende discreto, nelle sue tre dimensioni di larghezza, di lunghezza e di profondità? Come trovarsi lo spazio fuori di Dio, se nel caso presupponesi che Dio non abbia ancora creato: e prima d'aver creato, non è ammissibile fuori di Dio qualsiasi punto largo, lungo e profondo?

Dato e non concesso che tale punto esista fuori di Dio, dee cotesto punto esistere in altro punto, questo in altro, e così via via, finchè si arrivi ad una sconfinata larghezza, lunghezza e profondità, ch'è quanto dire ad uno spazio indefinito. Costretti ad affermare tale spazio indefinito, si è del pari costretti ad affermare un tempo indefinito, essendo il tempo il medesimo spazio, in quanto si muove; e per conseguenza dee affermarsi, prima della creazione, non solo una sconfinata larghezza, lunghezza e profondità, che sono le tre dimensioni dello spazio, anche uno sconfinato passato, presente ed avvenire, che sono le tre misurazioni del tempo. Per tutto ciò avviene che mentre la creazione libera e discontinua ammette la produzione, per la prima volta, dal nulla dello spazio e del tempo; essa richiede per necessarii precedenti lo spazio ed il tempo, come sconfinata moltiplicità di punti coesistenti e di momenti precedenti.

Quest' ultima conclusione è la ricapitolazione di tutte le assurdità, alle quali trae la creazione libera e discontinua, ragguagliata co' due concetti del tempo e dello spazio. Con la creazione necessaria e continua si scansa almeno l'assurdo.

Certo, con essa tutte le cose non procedono piane e lisce, ma lo scopo della scienza è di evitare l'impossibile, non il difficile. Il giorno che la scienza promettesse di far sapere tutto, in modo facile, sarebbe un giorno assai malauguroso per lei; perchè ciò darebbe indizio sicuro d'esser capitata fra le mani di ciarlatani. Difficoltà, dunque, non possono, nè devono mancare nella scienza. Veggiamo intanto come per la creazione necessaria e continua si rendano possibili i due concetti complessivi dello spazio e del tempo; sì che con essa creazione facciano questi due concetti armonia dialettica.

X. Per noi la creazione è necessaria rigenerazione, procedente da necessaria generazione. Tale necessaria rigenerazione e generazione è continua, perchè continua è la relazione dell'infinito verso il finito, su la quale relazione radicasi la fecondità generativa e rigenerativa della creazione. Per la fecondità generativa si hanno i sommi generi potenziali; dai quali, per fecondità rigenerativa, procedono i sommi generi attuali. Fra i generi potenziali ed attuali sono da noverare lo spazio e il tempo, anzi da noverarli in primo luogo; perchè affermati essi, tutti gli altri ponno affermarsi, laddove essi negati, tutti gli altri devono negarsi. Siccome, infatti, qualunque cosa, materiale o immateriale che sia, è impensabile fuori di qualche luogo e di qualche stato, o, ch'è lo stesso, fuori dello spazio e del tempo; così tutti i generi, concernenti le cose materiali ed immateriali, presuppongono i due generi dello

spazio e del tempo. Sembra che le cose materiali debbano pensarsi solamente in qualche spazio, e che le cose immateriali solamente in qualche tempo. Tale fu l'avviso del Kant; pure, a ben guardare, trovasi che le cose materiali ancor sono nel tempo, essendo nella loro totalità sottoposte al moto, ch'è temporaneità, e le cose immateriali ancor sono nello spazio, trovandosi sempre, quantunque inestese, presenti in qualche luogo e non altrove; il che è spazialità. Dunque lo spazio ed il tempo sono condizioni necessarie a pensare qualunque genere; in modo che, dopo dell'ente, ch'è il genere supremo per eccellenza, sono i generi che comprendono tutti gli altri generi materiali ed immateriali, e devono perciò trovarsi fra i primi generati e rigenerati della mentale ed universale efficienza.

Ciò posto, lo spazio ed il tempo, in quanto generati, sono puri. Come puri, non hanno limiti di sorta, e s'identificano con l'infinito. Tanto lo spazio, quanto il tempo puri, sono due circoli infiniti, aventi per unico centro la *Mente;* che, nella necessaria relazione verso altro, genera l'altro dentro di sè, proporzionato a sè; e quest'altro è lo spazio, come dilatazione infinita, o, ch'è lo stesso, come immensa contenenza, ed il tempo, come durazione infinita, o vogliasi come eterna immanenza. Lo spazio ed il tempo infiniti sono potenzialmente lo spazio ed il tempo finiti. Di qui avviene che ogni spazio finito e limitato presuppone uno spazio maggiore, e questo altro maggiore, sino all'infinito; ed ogni tempo finito

e limitato suppone un tempo maggiore, e questo altro maggiore, sino all' infinito. Il che prova d'un modo inconcusso tre cose importanti: la prima, che lo spazio ed il tempo, nel loro significato originario, sono infiniti, generati ab eterno in seno dell' infinito; la seconda, che lo spazio ed il tempo sono anzitutto qualcosa d' incorporeo, di puro; la terza, che se mancasse ogni altra dimostrazione a favore dell' infinito, questa dello spazio e del tempo finiti, che arguiscono sempre uno spazio ed un tempo infiniti, basterebbe sola ad affermare un essere infinito nell' universo.

Lo spazio ed il tempo, in quanto rigenerati, si distinguono dall' infinito. Sono corporei ed impuri: vanno soggetti a limiti, e i limiti sono, per lo spazio, i varii punti, che compongono la estensione, dante luogo alle tre dimensioni della lunghezza, della larghezza e della profondità; e i limiti, per il tempo, sono i varii momenti, che formano la successione, sottoposta alle tre misurazioni del passato, del presente e del futuro. La rigenerazione, attuandosi fuori della *Mente suprema dell' universo*, ha per necessario portato la limitazione negli obbietti rigenerati, e prima di tutto nello spazio e nel tempo, che sono gli obbietti rigenerati, per i quali ponno esistere tutti gli altri obbietti rigenerati. Se non si fosse provato che la rigenerazione è necessario processo dall' intrinseco all' estrinseco, sarebbe vano intendere come la necessaria rigenerazione sia necessaria limitazione. Questa limitazione non consiste, come nel panteismo, in una sostanza

infinita, che limitasi in varii modi finiti; il che è assurdo, ripugnando che una sostanza abbia modi opposti a sua natura. La limitazione, nel nostro sistema, consiste in un effetto generato distinto, e rigenerato distinto e limitato da una causa infinita. Voglio dire che se per la generazione abbiamo solo distinzione, senza limitazione, rimanendo tuttavia il generato in seno del generante; nella rigenerazione abbiamo distinzione e limitazione insieme, perchè il rigenerato resta fuori del generante, e per questo rendesi d'ogni verso limitato. Da tutto ciò avviene che lo spazio ed il tempo, in quanto generati, sono puri, incorporei, illimitati, infiniti; in quanto rigenerati, sono impuri, corporei, limitati, finiti.

La creazione è continuo e necessario processo dalla generazione alla rigenerazione, e perciò continuo e necessario processo dallo spazio e dal tempo illimitati allo spazio ed al tempo limitati, o, ch'è lo stesso, dalla dilatazione e durazione infinita alla estensione e successione finita. Questi opposti termini, intervenenti nello spazio e nel tempo, non sono contraddittorii, sì contrarii; e, come tali, hanno il loro termine medio, in cui necessariamente si trovano sotto diverso rispetto. Il termine medio in cui si trovano armonizzati, è la *Mente suprema dell' universo;* che, generativa, abbraccia lo spazio ed il tempo infiniti, rigenerativa, lo spazio ed il tempo finiti. Lo spazio ed il tempo infiniti sono potenzialmente finiti, perchè i due generi potenziali concernono l'infinito verso altro distinto da sè; e quest'altro è

appunto il finito. Per la creazione ciò ch'è potenziale rendesi attuale. In conseguenza per essa lo spazio ed il tempo diventano attualmente finiti, e tutte le varie forze di natura ci si porgono nello spazio coesistenti e nel tempo succedenti. Onde il Petrarca:

Ogni cosa mortal tempo interrompe.

Tale è la fecondità della creazione divina, fecondità continua e necessaria, così com'è continua e necessaria la relazione di Dio verso altro distinto da sè stesso. Di tale fecondità il portato continuo e necessario è la natura, il cui concetto dialettico stabilito, or si è compiuto col concetto dialettico della creazione. Dalle cose dette si par manifesto che la natura è varietà di effetti attuali, corrispondenti ad effetti potenziali, procedenti gli uni e gli altri dalla *Mente suprema dell' universo,* come da suprema causa creatrice dell'universo. Convertiti gli effetti potenziali in effetti attuali, sussistono ed operano; e sussistendo ed operando, generano e rigenerano per forza loro comunicata dalla prima forza dell'universo. Di tal guisa alla fecondità continua e necessaria dell' azione divina si disposa la fecondità continua e necessaria dell'azione mondana; e per le due fecondità, maritate insieme, la natura diventa il fatto più antico e più nuovo, più vecchio e più giovane; e la sua storia occupa uno spazio ed un tempo indefiniti, inintelligibili, senza uno spazio ed un tempo infiniti.

XI. I teisti esclusivi, che sono difensori della creazione libera, probabilmente vedranno nella nostra creazione necessaria il *caos*, più che il *cosmos*; la disarmonia sofistica, più che l'armonia dialettica. Una creazione necessaria, che sia per giunta necessaria rigenerazione, non può non indurre che funeste contraddizioni in Dio e nel mondo. Un Dio necessariamente creatore, si dirà, è un Dio sottoposto inesorabilmente al fato. Gli antichi scrissero di Giove: *Me quoque fata regunt*; ed il fato, appo gli antichi, era un'intrinseca contraddizione. Era qualcosa di *primo*, avanti all'essere *primo* per essenza; ed oltre a ciò, era qualcosa di cieco, d'irrazionale, [1] affatto opposto ad un essere, ch' è Mente per essenza. Dio, a dir vero, non è il *fato* degli antichi, ma nè pure è il *libero* de' moderni, a cagion che nell'uno e nell'altro caso s'introduce in Dio, per diverse vie, il cieco, l'arbitrario, il capriccioso. Concedere a Dio una libertà d' *indifferenza*, consistente nel fare o non fare, nel fare in un modo o in un altro, è costruirci un Dio a nostra immagine, soggetto consapevolmente a velleità meschine e bizzarre. Costringere Dio ad una fatalità irragionevole, è renderlo schiavo inconsapevole di cieca e stolta operosità. Dio è il *necessario*, salvo che il *necessario razionale*; ed essendo il *necessario razionale*, è anche il *libero razionale*, cioè l'essere e potere che fa ciò che dee necessariamente venir fatto, con piena intelligenza e compiacenza

[1] ZELLER, *Die philos. d. Griec.*, P. II, Introd.; ed. cit.

di farlo. Cotesta libertà, solamente degna di Dio, non manca nella creazione; ma essendo essa in fondo in fondo necessità razionale, noi dichiariamo senza più la creazione necessaria e non libera.

Il Rosmini, in diversi luoghi delle sue opere, è favorevole alla creazione libera, nel senso che sia dessa effetto di semplice beneplacito divino. Così intesa, inclina a chiarirla arbitraria in questo significato: ch' è un atto di cui non si trova ragione nè cagione al di fuori di esso. [1] Tale opinione egli porge con un certo timore, non sia per produrre dello scandolo. Altrove crede di giustificarla, osservando che un atto, benchè arbitrario, può esser logico, se non involga contraddizione. [2] Il malanno è, che l' atto arbitrario, come tale, è sempre contraddittorio. In tutto ciò il filosofo roveretano mostra la sua solita penetrativa, sforzandosi a legittimare l'arbitrario, inutilmente. Il che non ha luogo, chiarendo l' atto creativo necessario, fondato nella necessaria relazione di Dio verso la natura. In tale necessaria relazione v' ha gli effetti ideali e potenziali, che rendono l' atto creativo un atto ragionevolmente necessario.

Conosco bene che i più tengono la relazione dell' infinito verso il finito per una semplice possibilità; la quale può o non può avere la sua attualità estrinseca nella esistenza del mondo.

[1] *Le Stresiane*, Dial. IV, scritto dal Bonghi. Nei *Saggi di filos. civile*, Vol II, pag. 44; Genova, 1855.

[2] *Teosofia*, Vol. V, pag. 137; Intra, 1874.

Il quale comune opinare, appo i teisti esclusivi, trova un appoggio in questo: che il mondo essendo contingente, il contingente significa d'ordinario ciò che può esistere o non esistere; sì che ad esso corrisponda una possibilità ideale della stessa natura, cioè che possa o non possa avere la sua attualità estrinseca. Di qui s'inferisce senza più, che la creazione sia libera di *libertà d'indifferenza*, consistente nel potere di creare o di non creare, di creare in un modo o in un altro. Siffatta è in breve, a rispetto della creazione, tutta la sostanza della dottrina teistica esclusiva, ancor oggi avvocata da varii teologi e filosofi, in ispecie dal nostro Gioberti, che sollevò a Primo filosofico la divina creazione. Pognamo che un tale opinare abbia in questo lavoro confutato qua e là, e me ne sia occupato ex-professo in altri scritti; [1] pure al presente dovendo assodare per ogni verso la necessità intrinseca alla creazione, sono costretto a toccare per sommi capi quello che altrove ho a dilungo esposto.

Primieramente è da por mente, che la relazione dell'infinito verso il finito non è una possibilità astratta, che possa o non possa avere la sua attualità reale, sì bene è una possibilità concreta, che non può non avere la sua attualità reale ed estrinseca. Il possibile astratto distinguesi dal possibile concreto per questo: che il primo è un mero concetto della nostra mente, il quale può o non può attuarsi fuori di noi; lad—

[1] Vedi di questo lavoro Vol. I, pag. 350, in piè di pagina.

dove il secondo è un' idea feconda, in via d' attuazione, o anche una potenza nel suo movimento iniziale; in modo che non può non attuarsi di fuori. Se nella logica si è spesso ripetuto *a posse ad esse non valet illatio*, questa sentenza vuol riferirsi al possibile astratto; tanto più che sia stata promulgata nella logica formale, per sè stessa astratta. Rapportando essa sentenza anche al possibile concreto, dovria darsi un addio in tutta la metafisica al nesso necessario fra la potenza e l' atto, fra l' idea e la cosa, fra la causa e l' effetto, e in generale a tutte le relazioni necessarie fra i termini diversi e contrarii (Lib. 1, c. III, n. V). Non credo poi che alcuno voglia avere in conto di possibilità astratta la relazione dell' infinito verso il finito; attesochè se gli stessi teologi cristiani hanno tale relazione per essenziale e necessaria (altrimenti Dio non saria più il principio universale di tutto), ripugna che la possibilità ideale del mondo, fondata in essa relazione, sia astratta, ch' è quanto a dire accidentale ed arbitraria. Di che vedesi, che il concetto di possibilità, intercedente fra Dio ed il mondo, più che invalidare, convalida la necessità intrinseca della creazione.

Nè tale necessità trova difficoltà insuperabile nel fatto del mondo contingente, come hanno arbitrato i teisti esclusivi. Costoro, a un dipresso, ragionano a questa maniera: Il contingente è un effetto, che può esistere o non esistere; il mondo è contingente, dunque presuppone una causa che può operare o non operare, ciò è a dire libera e

non necessaria. Dato e non concesso che questo ragionamento sia vero, bisogna dare e non concedere, che anche quest' altro ragionamento sia vero. Il contingente arguisce il necessario; il mondo è contingente, dunque arguisce il necessario: il che importa causa necessaria e non libera. Come cavarsi d' impaccio, se abbiansi due conclusioni contraddittorie dal medesimo principio? In simili casi bisogna toglier di mezzo l'equivoco, che al presente sta nel significato, annesso al contingente. Il contingente, nel suo significato vero, è *ciò che può esistere per altro*, come il necessario, nel suo vero significato, è *ciò che può essere per sè stesso.* Appunto perchè il necessario è il *per sè stesso*, il contrario di esso è impossibile; e giusto perchè il contingente è il *per altro*, il contrario di esso è possibile. Adunque il contingente essendo sempre il *per altro*, presuppone sempre una causa per cui esiste. Come sia tale causa, se necessaria o libera, non è lecito in modo alcuno derivare dalla nuda notizia del contingente. Ecco spiegato ne' due ragionamenti allegati, dallo stesso contingente procedere due inferenze contraddittorie, cioè la libertà e la necessità della causa creativa. Ma noi, per altra via, avendo provato, che la causa creativa gode intrinseca necessità, questa causa rimane tale assolutamente; a cagion che il contingente, per sua natura, comporta ancora causa necessaria.

XII. I teisti esclusivi, a queste mie dichiarazioni, aggiungeranno certo altre obbiezioni. A loro sembrerà che la creazione necessaria torni

sempre funesta, in quanto induca sempre sofistica confusione fra Dio ed il mondo. Non si persuaderanno facilmente che nella creazione necessaria salvasi sempre la distinzione da Dio al mondo, senza che si trasformi in sofistica separazione, che indurrebbe il sofistico dualismo di fare di Dio e del mondo due esseri infiniti ed indipendenti. I teisti esclusivi, senza volerlo, incorrono in tale dualismo; laddove potrebbero contentarsi d' un dualismo dialettico, che distingue, senza mai scindere Dio dalla natura. Eglino credono che la relazione necessaria fra due termini importi sempre assoluta identità, perchè in ogni relazione necessaria l' un termine dee contenersi nell' altro, dee coesistere con l' altro, e dee procedere dall' altro. Insomma, per loro avviso, la creazione necessaria, ch' è appunto necessaria relazione, inferisce novella forma di panteismo, con la giunta di travisare il significato tradizionale della creazione.

Senza dubbio nella relazione necessaria l'un termine dee contenersi nell'altro, ma forse tale contenenza vuol esser sempre attuale? Se dovesse esser sempre attuale, avrebbesi identità senza diversità. Potendo esser attuale e potenziale, egli avviene, che, se è attuale, l'*identico* contiene l'*identico*, se potenziale, l'*identico* contiene il *diverso*. Di qui consegue che Dio è sempre Dio, attualmente, e che Dio è sempre il mondo, potenzialmente; vale a dire verso sè è il *teos*, e verso altro è il *teocosmos*. Da ciò non deriva panteismo di sorta. I medesimi nostri op-

positori confessano in Dio un mondo ideale e potenziale. Pure, si replicherà: il panteismo deriva non dal porre in Dio un mondo potenziale, sì bene dal volere che un tal mondo producasi fuori di Dio anzi necessariamente, che liberamente. Nessuno certo vorrà negare tre veri importanti al proposito: 1.° Che un siffatto mondo si trovi in Dio per qualche scopo; 2.° Che tale scopo debba esser estrinseco a Dio; 3.° Che Dio non possa non conseguirlo. Ora, da siffatti veri che seguita? Seguita che il mondo ideale in Dio essendo ordinato ad uno scopo estrinseco, tale scopo dee necessariamente compiersi.

Ciò nullameno si aggiungerà: Dio, fra tanti mondi ideali e possibili, è in grado di sceglierne uno, e questo di realizzare a modo suo, acciocchè ottenga l'ottimo de' mondi. Il concetto di creazione libera, fra tante illusioni, ha prodotta anche quella dell'ottimismo; che in sostanza è antropomorfismo. Dio ha nella sua mente infiniti mondi possibili! Dio può scegliere tra infiniti mondi! Dio sceglie il migliore, anzi l'ottimo fra essi! In tutto ciò vi ha del serio? Per me dico no, mille volte no. Dio sceglie! E può darsi scelta non preceduta da incertezza? e, da altra parte, è ammissibile un Dio incerto prima di scegliere? Dio ha infiniti mondi possibili nella sua mente! E per quale scopo? Perchè sia in grado di scegliere. Ma in tale risposta v'ha manifesta petizione. E poi se Dio non è un mortale qualunque, che dee ponderare e calcolare per iscegliere; il parlare di scegliere è vaniloquio. Ma alla fin fine si ri-

piglierà: se la libertà è una perfezione, perchè toglierla a Dio? Io vo' togliere a Dio quella libertà di *scelta*, d'*indifferenza*, ch'è propria dell'uomo, di quest'essere perfettibile. La libertà, nella sua assoluta perfezione, come attività di operare conforme a legge, in sostanza razionale necessità, non manca a Dio.

In ogni relazione necessaria l'un termine dovendo coesistere con l'altro, ne viene che sia eterno non meno Dio, che il mondo. Già S. Tommaso, con la sua solita giustezza, prova non esser impossibile l'esistere del mondo ab eterno e in eterno. [1] Al proposito vuole aggiungersi che Dio essendo eterno in modo assoluto, vale a dire per sè stesso, non va soggetto alle vicende della vita e della morte, del nascere e dell'appassire. Il mondo, al contrario, essendo eterno in modo relativo, cioè per altro, va sottoposto a nascere e perire, a sorgimento e deterioramento. Di qui il mondo, nella sua totalità, è sempre eterno, o meglio coeterno; e perciò sempre nato e creato ab eterno, sempre nascituro e creaturo in eterno. Il mondo, nelle sue specialità fenomeniche, è perituro, perchè in esso i fenomeni passano continuo, e le sostanze restano in eterno. Dunque Dio ed il mondo sono eterni, senza confondersi. Così pure i due esseri ponno predicarsi infiniti, necessarii, senza confondersi, attesochè Dio sarà sempre eterno, infinito, necessario in modo assoluto, cioè per sè stesso, ed il mondo sarà sem-

[1] *S. Theol.*, Part. I, Q XLVI, art. 1, 2.

pre eterno, infinito, necessario in modo relativo, cioè per opera altrui.

Finalmente si obbietterà: se in ogni relazione necessaria l'un termine dee procedere dall'altro, il mondo procederà da Dio, e si confonderà con Dio. Sì il mondo procede da Dio, come conseguenza necessaria da necessario principio; se non che, come conseguenza necessaria estrinseca da necessario principio intrinseco. Giusto perchè il mondo è sempre conseguenza necessaria estrinseca, rimane sempre nella natura contingente, ossia ciò che esiste necessariamente per altro. E giusto perchè Dio è sempre necessario principio intrinseco, resta sempre nella natura necessario, ovvero ciò che esiste necessariamente per sè stesso. Così fra Dio ed il mondo v'ha armonia dialettica, cioè nè separazione, nè confusione, ma necessaria distinzione e relazione.

Il Mamiani, con fino accorgimento, ha riconosciuta necessaria la creazione, quantunque ci sembra che abbia tale necessità assai male raccomandata alla volontà divina verso il bene. In ogni modo, egli ha colto con molta verità il concetto del contingente, là dove scrive: Il mondo è contingente, perchè non ha in sè medesimo nè può avere la necessità dell'esistere; e questa viengli dal di fuori ed a lui rimane *aliena* ed *estrinseca*. [1] Anche il Ferri, nella sua pregevole opera della *Storia della filosofia italiana* ecc., ha accettata necessaria la creazione,

[1] *Confessioni d'un metafisico*, num. 92; ed. cit.

se non voglia farsi di Dio un despota, che vuole ed opera senza ragione. [1] Forse il medesimo Gioberti, e qualche indizio si ha nella *Protologia*, avrebbe abbandonate due cose arbitrarie, che guastano tutto il suo sistema filosofico; e ciò sono: la libera creazione da parte di Dio, e la immediata intuizione di Dio creante da parte dell'uomo, se vita più lunga, o almeno più tranquilla gli fosse stata concessa. Io devo, per altro, confessare che nessun filosofo ha tanto influito nell'animo mio per difendere necessaria la creazione, quanto lo Scoto Erigena, di cui ho accennato il mirabile processo creativo necessario dall'assoluto al relativo (Lib. II, cap. V, num. V).

XIII. Cade ora in acconcio esaminare le varie obbiezioni mosse nel secol nostro contro la creazione divina, non meno dagli speculativisti che da' positivisti esclusivi, o vogliam dire dagli idealisti e da' materialisti. Per me la scienza è figlia a un tempo della osservazione e della ragione, e quindi in ogni quistione non si viene a buon risultato, dove si adoperi o la sola osservazione, o la sola ragione. Nel caso nostro, giovandoci della osservazione, abbiam potuto accertare che sommi naturalisti contemporanei sono favorevoli alla creazione divina: il che importa non poco, a considerar l'indole positiva del nostro tempo. Giovandoci della ragione, siamo riusciti

[1] *Essai sur l'hist. de la philos.* etc., T. II, pag. 212; ed. cit.

a provare che la creazione divina dee esser necessaria, e ridursi ad una necessaria rigenerazione. Tanto l'osservazione quanto la ragione, ci hanno persuasi che il *come* della creazione rimanga a noi in gran parte celato; e non perciò dobbiamo negare il fatto, essendo sufficiente, giusta la sana avvertenza dello Stahl, di sapere spesso il fatto, senza saperne il *come*. [1] Gl'idealisti e i materialisti difettano in tali norme.

Gl'idealisti, e qui parliamo degl'idealisti assoluti, esclamano: o noi non conosciamo nulla, o noi conosciam tutto. [2] Facile a dirlo, difficile, anzi impossibile a provarlo, specialmente quando si tratti di ricerca intorno alle prime origini; della quale appena ci è dato di fare dialettiche presupposizioni. E poi che cosa di assoluto han saputo insegnarci gl'idealisti circa alle prime origini? Eglino, al proposito, hanno ripetuto ciò che sapevasi da gran tempo, sin dalla più rimota antichità, che cioè il divenire dell'idea sia tutta la legge originativa dell'universo. E con ciò si presume avere niente meno, che una scienza assoluta dell'universo? Ma se dell'idea non si sa nulla, proprio nulla, e del divenire si sa appena, ch'è perpetuo e monotono divenire, ci vuol davvero coraggio a proclamare cotesto niente sapere per assoluto sapere. Vero, che gl'idealisti replicheranno che sia impossibile assegnare i limiti al sapere umano. E perchè? Perchè nol possono

[1] Op. cit., pag. 71.

[2] Vera, *Ricerche sulla scienza speculativa*, pag. 35; Parigi, 1864.

gl'individui, che hanno varii limiti nel loro sapere; e nol può la mente stessa, la cui vita ed essenza consiste nella « più assidua e profonda aspirazione di superarli ».[1] Queste due ragioni, chi ben guardi, provano il contrario, provano cioè che il nostro sapere è limitato. Difatto, se il nostro sapere non fosse limitato, non sarebbero possibili varii limiti nel sapere degl'individui; e non sarebbe possibile nella mente l'assidua aspirazione a superare essi limiti.

La grandezza filosofica della Germania incominciò con una *Scienza di limiti*, che tale è appunto in gran parte la *Critica della ragion pura* del Kant, e si è in ultimo arrivati a negare ogni *Scienza dei limiti*. Manco male che in quella dotta e laboriosa nazione oggi si ritorna alla *Critica della ragion pura*, per istudiarvi i limiti sperimentali e razionali dell'umano sapere. Veggiamo frattanto per quali ragioni gl'idealisti assoluti hanno sostituito al creare divino il diventare ideale. La ragione delle ragioni è, che il creare divino non accordasi in modo alcuno col panteismo, che compenetra l'idealismo assoluto in tutte le sue parti, nel principio, nel processo, nel fine. Dal canto mio ricuso il panteismo, non perchè panteismo, senza più, come spesso ha praticata la critica filosofica in Italia, ma perchè il panteismo, anche nella sua ultima forma lambiccata, perdesi in circoli sofistici, per sè stessi inspiegativi, regressivi e inconciliativi (Lib. II, c. III, n. X).

[1] VERA, Opusc. cit., pag. 36.

È vano presumere che il creare divino si converta col diventare ideale. Il Vera scrive: La creazione, in qualunque modo si consideri, è un divenire, e Dio, creando, è divenuto, cioè a dire, non solo ha fatto che il mondo addivenisse, ma è addivenuto esso stesso, in questo senso che ha fatto quello che ha pensato. [1] Nelle quali parole ben si vede il panteismo della scuola hegeliana, non per nessuna maniera si scorge la identità fra il creare e il diventare; perciocchè come mai facendo quello che si è pensato, che sarebbe il creare, giusta il Vera, cotesto fare è diventare? Il concetto del diventare importa un subietto, che, modificantesi a grado a grado, si trasforma successivamente in varie fogge; per modo che le trasformazioni non si tragittano fuori del subietto che diviene. Il creare, per converso, importando, anche giusta il medesimo Vera, fare ciò ch'è pensato; cotesto fare è un produrre alcuna cosa estrinseca, che rimane sempre distinta da chi fa, come effetto da causa. Certo, il Vera scrivendo ciò che pensa, non diviene esso stesso scrittura; laddove esso stesso ben si trasforma da semplice uomo in scrittore ed autore. Insomma, il diventare è modificazione subiettiva e trasformazione intrinseca; dove che il creare è produzione obbiettiva ed effettuazione estrinseca; in guisa che il creare non possa ridursi a patto alcuno nel diventare, accettando anco per intero il senso che dà il Vera alla parola creazione.

[1] *Intr. alla filos. della storia*, pag. 333; ed. cit.

Gl' idealisti assoluti si sono di più rivolti a dirette obbiezioni contro la creazione divina. Eglino, infatti, hanno accusata di arbitraria e capricciosa la creazione divina, concepita per atto di libera onnipotenza divina. Di più, l'hanno dichiarata impossibile ed assurda, come produzione *ex nihilo*, perchè la creazione dovendo avvenire per una ragione, questa del sicuro non è prodotta dal nulla. In ultimo, l'hanno proclamata inutile, giacchè se Dio si ritiene necessaria relazione verso sè stesso, è inutile averlo anche per necessaria relazione verso altro, da cui dipende la necessaria creazione. Le due prime obbiezioni, che sono le più serie, non mi riguardano, e posso bene farne una girata ai teisti esclusivi, da me già confutati. L' ultima obbiezione mi riguarda, ma dopo tutte le cose assodate intorno alla necessità della gemina relazione verso sè e verso altro, posso dispensarmi dal confutarla. Solo osservo che una tale obbiezione, in bocca ad un idealista assoluto, è un controsenso. Per l' idealismo assoluto tutto è l'Idea nella forma di altro (*Die Idee in der Form des Anders*). [1] Come, dunque, potrà aversi per inutile la relazione di Dio verso altro distinto da sè stesso, volendo seguitare l' idealismo assoluto? S' instarà: fassi inutile, ogni volta che si chiarisca necessaria la relazione di Dio verso sè stesso. Ho provato che la medesima relazione verso sè complica la relazione verso altro, perchè

[1] Hegel, *Die Philos. der Natur*, N.° 247.

quella relazione è una generazione, che abbraccia dell'omogeneo e dell'eterogeneo; e per l'omogeneo, è relazione dell'assoluto verso l'assoluto, e per l'eterogeneo è relazione dell'assoluto verso il relativo. Questa seconda necessaria relazione è, per me, la necessaria creazione divina. Da ultimo aggiungo che allora solamente intendo d'aver per inutile la necessaria relazione verso altro, quando gl'idealisti mi avranno provato che possa darsi una qualsiasi relazione verso altro, senza veruna relazione verso sè.

XIV. Vegnamo intanto ai materialisti, i quali, più che gl'idealisti, al momento si contendono lo scettro della scienza. Per i materialisti non è Dio che crea, nè l'idea che diviene, sì è la materia che diviene. Secondo costoro la storia del mondo è un'eterna meccanica, i cui componenti cardinali sono la materia e la forza. Il loro linguaggio risoluto, riprodotto dal Meurer, è: In noi, con noi e intorno a noi, in tutta insieme la natura noi insomma troviamo materia e forza.[1] Questi novelli democriti della filosofia, può immaginarsi, con tali persuasioni, che conto facciano della creazione divina.

Ad aprirsi larga via nei loro opinamenti, prima di tutto i materialisti rimproverano la metafisica d'essersi occupata della creazione divina, essendo essa un pregiudizio,[2] un mito,[3] un

[1] In uns, an uns und um uns in der gesammten Natur finden wir somit Materie und Kraft. Op. cit. pag. 131.

[2] C. Royer, *Origine de l'homme*, pag, 27; ed. cit.

[3] Trezza, *Nuova Antologia*, anno IV, pag. 85; Firenze.

articolo di fede. [1] Poi volgono in dubbio il processo causativo, col quale si va dall' effetto ad una prima causa creatrice, chiarendo tal processo formale e logico, a cui non risponde nulla di reale e di ontologico. [2] Appresso aggiungono che se leggi immutabili governano la natura, è inutile, anzi contraddittorio invocare una ragione eterna, che crea e governa il mondo. [3] Osservano ancora che se una personalità divina crea e governa la natura, disparisce da essa la legge di necessità; e tutti i fenomeni diventano un gioco d'*azzardo* e d'*arbitrio* senza freno. [4] Credono altresì che una forza creatrice sia affatto inconcepibile, tanto prima, quanto dopo della creazione, perchè una forza inerte è affatto inconcepibile. [5] Avvisano eziandio che se Dio sia davvero causa, ha dovuto produrre da tutta l' eternità un effetto; sì che bisogna ammettere il mondo a Lui coeterno. [6] E finalmente affermano che se Dio dall' eternità ha la potenza a produrre l' universo, se dall' eternità ha la sapienza ad ordinarlo, se dall' eternità ha la bontà ad amarlo, l' universo ha dovuto esistere e comparire avanti a Lui dall' eternità. [7]

[1] HÄCKEL, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, pag. 6.

[2] C. ROYER, *Opera* cit. pag. 6.

[3] BÜHLER, *Empirisch-natur-philos. studien*, pag. 39; Lipsia, 1872.

[4] MOLESCHOTT, *citato da* FLAMMARION, Dieu *dans la nature*, pag 19; ed. cit.

[5] BÜCHNER, *Kraft und Stoff*, N.° 1.

[6] ALF. MAURY, *Encyclopédie moderne*, Art. *Cosmogonie*.

[7] REYNAUD, *Terre et Ciel*, pag. 219; Paris, 1854.

Non tutte queste obbiezioni de' materialisti feriscono il nostro mentalismo dialettico. L'ultima obbiezione, per esempio, sta contro i teisti esclusivi, ed ancora le altre tre, che la precedono. Tutte e quattro riconfermano, sotto diverso aspetto, la creazione, da noi riconosciuta necessaria e continua, ed avvenuta dalla eternità. Ciò è troppo evidente, e possiamo dispensarci dal fare dichiarazioni al proposito. Che cosa poi dobbiamo dire del primo lamento, che movono i materialisti contro alla metafisica, accusata d' occuparsi, trattando della divina creazione, d' un pregiudizio, d' un mito, d' un articolo di fede? La creazione divina è un pregiudizio. È forse di tal natura strana, che non vale la pena d'occuparsene? E poi come si fa a chiarire con tanta facilità pregiudizio un fatto, che trovasi ora implicitamente supposto, ed ora esplicitamente posto da tutte le scienze, che trattarono dell'universo? La creazione divina è un mito. Ma ciò è uno spostare la quistione, più che annullarla. Oggi con molta leggerezza si proclama Dio un mito, l' anima un mito, la creazione un mito. I materialisti, in fare tali proclamazioni, badano alla natura del mito? Il contenuto del mito non essendo tutto fantastico, secondo che assicurano tutti i sistemi escogitati intorno ad esso, è vano sperare, che, col chiarire Dio, l' anima, la creazione non altro che miti, la scienza siasi spacciata di tali idee, come di vecchie e sucide ciarpe. Ripeto: la quistione cambia posto, non si annulla: diventa filologica, da filosofica

che era. E senza di ciò, è possibile cancellare dalla filosofia la quistione delle origini? E può la filologia trattarla, facendo senza del tutto della filosofia? Il costrutto che vo' cavare da questo ragionamento, non potendo a lungo trattare la quistione, si è, che sarebbe a desiderare che si adoperasse meno disprezzo pel mito, quando oggi è obbietto di gravissime investigazioni per eminenti cultori di scienza e di storia.

La creazione divina è un articolo di fede. Io non voglio dire che sia più tosto un articolo, che precede la fede. Tale risposta è vecchia, ed io credo lasciarla ai vecchi. Osservo che ancor sia un articolo di fede, non per questo si è dispensati a studiarla nella filosofia. Fa meraviglia che l' Häckel, nato in Germania, pensi togliersi d' impaccio, predicando la creazione articolo di fede, senza più. In quella nazione si sono studiati sempre nella filosofia i dommi religiosi, o per negarli affatto, o per affermarli in essa sotto altro aspetto. Tutto questo lavoro, nonostante le esagerazioni, è stato fecondo di risultati importantissimi. È desiderabile che ancora in Italia si riprenda il medesimo lavoro; e dico si riprenda, perchè fummo i primi a cominciarlo nella filosofia del risorgimento. L' ultima conseguenza è, che i materialisti invano si ripromettono disbrigarsi della divina creazione, proclamandola articolo di fede.

Che rispondere all' altro obiettare de' materialisti, che cioè il processo causativo verso una prima causa, sia vuoto di ogni realtà?

Al proposito basta aiutare la osservazione con la ragione, per iscovrire tutto l'arbitrario contenuto di tale obbiezione. Se il principio di causa si sconfessa, addio ogni sistema filosofico, anche il materialismo; a cagion che come sarà questo possibile, se non vadasi in modo alcuno dall'effetto alla causa, fermando in una prima causa, sia anche la materia? Se si confessa, allora non ha più luogo l'obbiezione fatta dai materialisti contro i teisti d'ammettere una prima causa, che appellano Dio; giacchè ancor essi ammettono una prima causa, che appellano Materia. Decidere se la prima causa sia Dio o la Materia, è altra quistione. Al presente vedesi chiaro quanto riesca arbitrario l'asserto, d'avere per un processo meramente formale l'andare dagli effetti ad una causa prima. Si dirà: il processo fra l'effetto e la causa riducesi a un circolo, in cui non v'ha ultimo nè primo. Io ho dimostrato che il circolo in natura sia possibile solo a tale patto: che vi sia un primo centro causativo, da cui diverga e in cui converga la sfera delle cose tutte; in guisa che col ridurre il processo causale a moto girativo, non isfuggesi la ricerca della prima causa. Oltre di ciò, il circolo, dopo tirato, non presenta il primo e l'ultimo; essendo già i due punti estremi incontrati. Prima di tirarsi, ha senza dubbio l'onde s'incomincia e il dove si finisce; perciò ogni volta che indagasi la origine di esso, non si può fare di non inchiedere un primo principio. Il simigliante avviene

della natura; se non che, la natura, anche ridotta a un circolo, essendo sempre in via di farsi, *in fieri*, sempre di essa puossi e deesi cercare la prima causa.

All'ultima obbiezione, la quale mostra contradditorio l'invocare una ragione eterna creatrice, se nel mondo sono leggi immutabili, si risponde che queste leggi, più che contraddire, arguiscono una ragione eterna ricreatrice. In un solo caso la invocazione tornerebbe contraddittoria, quando la forza creatrice si avesse per arbitraria. Ma noi non abbiamo punto affidata la creazione ad una volontà arbitraria; sì che l'obbiezione non ci tocchi in modo alcuno. Ne abbiamo accennato, perchè in essa parlasi equivocamente di ragione eterna; laddove dovea parlarsi di volontà affatto libera, in sostanza arbitraria. Una ragione, appunto perchè ragione, trovasi in dialettica armonia con le leggi immutabili della natura; anzi queste sono estrinseca manifestazione di quella eterna e immutabile ragione.

E qui pongo fine alla relazione fra Dio e la natura. Allogata siffatta relazione nella creazione, e questa chiarita necessaria, obbiezioni senza numero mi si presentavano, alcune per negarla necessaria, altre per negarla affatto. Le principali obbiezioni dell'una e dell'altra qualità ho allegate, raccogliendole dalle dottrine esclusive de' teisti, degl' idealisti e de' materialisti. Il concetto dialettico della creazione, ragguagliato alle opposizioni altrui, ha potuto riconfermarsi senza fallo. Se ad alcune opposizioni ho data ri-

sposta breve, la ragione è stata per non ripetere cose largamente osservate e ragionate.

Capitolo V.

Concetto dialettico dell' universo.

I. Dopo le parziali armonie dialettiche la totale armonia dialettica. Dio, nel suo concetto dialettico, si è chiarito Univario, o vogliam dire armonia dialettica dell' Uno verso il Vario. La natura, nel suo concetto dialettico, s' è proclamata Variuno, cioè armonia dialettica del Vario verso l' Uno. La creazione, nel suo concetto dialettico, ci ha additata altra necessaria armonia dialettica fra l' Uno ed il Vario. L' universo, nel suo concetto dialettico, è totale armonia di coteste parziali armonie. E siccome in ciascuna armonia parziale primeggia l' Uno ed il Vario, così nell' universo, ch' è totale armonia dialettica, primeggia anche l' Uno ed il Vario.

Pur si domanderà: l'universo, nel suo concetto dialettico, è Univario o Variuno? Se nell'universo raccolgonsi le parziali armonie dialettiche dell' Uno verso il Vario, e del Vario verso l' Uno, non può sostenersi che l'universo sia esclusivamente Univario o Variuno, ma dee affermarsi che sia simultanea armonia dell' Uno verso il Vario, e del Vario verso l' Uno. Tale concetto, a prima giunta, pare antidialettico, una volta chia-

rito dialettico da un lato il concetto di Dio, come armonia dell' Uno verso il Vario, e dell'altro dialettico il concetto di natura, come armonia del Vario verso l' Uno. Cotesto parere spare, bentosto che si pensi che Dio, come necessario Uno, non esclude il Vario, e che la natura, come necessario Vario, non esclude l' Uno. Noi già abbiamo provato che Dio, in quanto è necessaria relazione verso altro, da sè distinto, è Uno, che di necessità partorisce il Vario; e che la natura, in quanto è necessaria relazione verso altro, da sè distinta, è Vario, che di necessità rinvertisce all' Uno. Il quale discorso, che non consta di vuote generalità, essendo anzi ricapitolazione di cose già provate nel presente libro, conduce a questa finale conseguenza: che i due concetti dialettici, riferentisi a Dio ed alla natura, s' includono e non si escludono. Laonde chi indaga in Dio solamente Dio e non la natura, e nella natura solamente la natura e non Dio, perde di vista Dio e la natura, senza dubbio.

Assodato che i due concetti dialettici di Dio e della natura s' includono, dove s' includono attualmente; e in guisa che facciano entrambi attuale armonia dialettica? Forse in Dio? Forse nella natura? Se s' includessero attualmente in Dio, avremmo il panteismo: se nella natura, il pancosmismo; e nell' uno e nell' altro caso seguirebbe disarmonia sofistica e non armonia dialettica. Dove, adunque, s' includono attualmente i due concetti dialettici di Dio e della natura? Potenzialmente, com' è provato, s' includono l' uno

nell' altro, senza timore di panteismo e di pancosmismo. Attualmente s' includono nell' universo, ch' è attuale armonia dell' Uno verso il Vario, del Vario verso l' Uno, ch' è quanto dire è attuale inclusione de' due concetti dialettici di Dio e della natura. Per tanto sono dialettici non pure i due concetti di Dio e della natura, è dialettico anche il concetto dell' universo. Anzi al proposito vuole avvertirsi che i due concetti di Dio e della natura fannosi pienamente dialettici nel concetto dialettico dell' universo; e la ragione è, che le parti, fuori del tutto, non s' intendono, o si frantendono certamente. Ma per che modo nell' universo, in questo tutto, le parziali armonie dialettiche dell' Uno verso il Vario, e del Vario verso l' Uno, conferiscono a totale armonia dialettica? La risposta a tale domanda si troverà in tutto il presente capitolo, svolgendo prima l' armonia dialettica dall' Uno al Vario, e poscia l'armonia dialettica dal Vario all' Uno.

II. *Universum non solum ex eo, quod omnia ad Unum vertuntur, sed etiam ex eo, quod omnia ab Uno divertuntur.* L' Uno, da cui si dipartono tutte le cose, giusta il nostro mentalismo dialettico, è la *Mente suprema dell' universo.* Questo pronunziato, provato in varie maniere, vuolsi anche dimostrare al lume del gran tutto, veggendo che da qualunque lato si contempli, sempre si troverà sommo principio di esso la *Mente.* Può, infatti, l' universo considerarsi, quale sistema di relazioni, le une

intessute nelle altre, e tutte procedenti da una prima relazione. [1] Certo, siffatta prima relazione dee esser possibile, necessariamente possibile per sè stessa; se no è chiaro che non sarà più prima relazione. Ora, una relazione possibile per sè stessa è una relazione intelligibile per sè stessa; la quale, dal canto suo, presuppone di necessità un intelligente per sè stesso, non potendo escogitarsi intelligibile senza intelligente. Siffatto intelligente, che sia intelligente per sè stesso, è appunto la *Mente suprema dell'universo.* La forza di tale argomento può disconoscersi solo da quei filosofi, che affermano, l'esperienza esser tutto, e la ragione nulla. Ma costoro si trovano nel grave impaccio di dover provare, che la esperienza, ad esser tutto, sia possibile per sè stessa. Dopo il criticismo kantiano è uno sforzo inutile, essendo in quello la parte più profonda questa: che l'esperienza non sia possibile per sè stessa.

Si opinerà, giusta alcuni positivisti, che l'universo è un insieme di fenomeni, senza un primo principio, senza un ultimo fine. Costoro però sono in obbligo di provare non solo che l'esperienza sia possibile per sè stessa, ma eziandio che sia possibile una filosofia, che non tratti della prima origine e dell'ultima fine delle cose. Ciò è tanto impossibile a provare, che altri positivisti, e sono i più importanti, indagano una prima origine delle cose. Una volta che una

[1] *Della filos. razionale*, Vol. II, Lez. XX.

prima origine debba investigarsi, e l'universo voglia aversi per un insieme di fenomeni; anche per tale via si è necessitati d'arrivare ad una sovrana *Mente*. Certamente i moltiplici fenomeni devono tenersi per moltiplici fatti, che devono avere delle moltiplici cagioni. Se tra queste moltiplici cagioni si negherà una prima cagione, addio la speranza di rinvenire la prima origine de' fenomeni. Se tra le moltiplici cagioni si affermerà una prima cagione, tal prima cagione non può consistere, che in una *Mente* prima; avendo già provato che una prima cagione, solo concepita come *Mente*, inferisce distinzione senza separazione, relazione senza confusione (Lib. III, c. IV, n. VIII); ciò è a dire inferisce armonia dialettica, e non disarmonia sofistica.

Si vorrà con altri molti, che l'universo sia un gran tutto di obbietti particolari, composti fra loro per vicendevole azione a innegabile simmetria. Cotesto gran tutto come si escogiterà? Con un principio universale, o senza un principio universale? Se senza un principio universale, il gran tutto rimarrà inesplicabile. Se con un principio universale, si badi a ciò che di necessità seguita. Qui non è intenzion mia di entrare in tutte le quistioni circa all' universale e al particolare, che tanto agitarono il medio evo. Espongo le mie persuasioni; e se in esse trovasi, oltre all' antico, qualcosa di nuovo, giudicherà il lettore imparziale. Dico, adunque, che il particolare, tutt' uno col reale, è sempre il Molti verso l' Uno: *Multa versus Unum*; e che

l'universale, tutt'uno con l'ideale, è sempre l'Uno verso il Molti: *Unum versus Multa*. Solamente l'universale astratto, ed anche l'ideale astratto, può concepirsi *ante rem*, ovvero *post rem*. L'universale concreto, ed anche l'ideale concreto, *est in re:* il che vuol dire che l'universale trovasi nel particolare, o, ch'è lo stesso, che l'ideale trovasi nel reale. Ma per che guisa l'uno trovasi nell'altro? La guisa è di condizione a condizionato, senza che in questo nesso logico possa escogitarsi nesso cronologico. Voglio dire che data la condizione, è dato il condizionato; in modo che fra i due termini corra solo precedenza logica, non mai precedenza cronologica. Da tutto ciò seguita che l'universo non può esser un gran tutto di particolari, senza universali; così come non può essere un gran tutto di universali, senza particolari; in guisa che sia sempre armonia dialettica dell'universale verso il particolare, e del particolare verso l'universale.

Posto fuor dubbio che l'universale sia sempre condizione del particolare, sta a vedere se sia condizione prima assoluta, cioè condizione per sè stessa. L'universale, in quanto è sempre l'Uno verso il Molti (e qui s'intende l'Uno concreto), dee essere in qualche modo. Sarà forse in modo particolare, o, ch'è lo stesso, in modo reale? Ciò non è possibile, perchè il particolare, ed anche il reale, è sempre il Molti verso l'Uno, e non già l'Uno verso il Molti. Sarà forse in modo ideale? Sì, certo; ma, da altra parte, è possibile l'ideale senza l'ideante? No, certo. E

dunque? Dunque, finchè non si arrivi alla *Mente*, o ideante che dicasi, non può concepirsi l'universo, come un gran tutto di obbietti particolari, fra sè ordinati a innegabile simmetria. Per tanto nell'universo conferiscono a mirabile armonia dialettica l'ideante, l'ideale, l'ideato, o, che vale il medesimo, la *Mente*, l'universale, il particolare. Si tolga la *Mente*, ch'è prima condizione per sè stessa, perchè è il primo intrinseco possibile dell'universo, e tutto il resto diventa impossibile.

Piacerà dire col Bühler che « l'universo è un gran tutto coerente, il quale, pel corso di migliaia d'anni, è seguitato, e, secondo ogni probabilità, seguiterà nel suo sviluppo ». [1] Cotesto sviluppo, che, giusta il pensatore tedesco, è dal semplice al composto, dall'imperfetto al perfetto, dal generale al particolare, non può negarsi; essendo evidente che nella natura procedesi da germi semplici ad organismi complicati, da cose informi a forme squisitissime, e da tipi generici ad obbietti speciali. Per tale sviluppo dee ammettersi una causa eterna, essendo in breve l'universo *eternità* e *sviluppo*; e siffatta causa eterna, per l'autore della *Theokrisis*, è Dio, che considera come essere non pure intelligente, liberamente operante nell'universo. Lo scopo capitale, propostosi da lui, di conciliare il teismo ed il panteismo, non è raggiunto, anzi

[1] *Theokrisis, Ideen über Gott und Welt zur Versöhung, das Theismus und Phanteismus*, pag. 37; Berlino, 1861.

è di molto allontanato con la creazione libera. Ma di presente a noi importa notare che sebbene egli sia mosso da un concetto troppo vago dell'universo, pure sia stato costretto di confessare a principio supremo ed eterno di esso una causa intelligente.

Vorrà affermarsi co' materialisti che l'universo sia un sistema meccanico di moti, governato da leggi eterne, immanenti, inviolabili. E sia. Come però concepibile siffatto meccanismo materiale, senza un dinamismo ideale; e come siffatto dinamismo ideale, senza un primo centro mentale? Il centro materiale d'attrazione universale, che dee spiegare il sistema meccanico de' moti, domanda esso medesimo, com'è detto, e si riconfermerà, un centro mentale. Se ciò avviene nel mondo inorganico, *a fortiori* dobbiamo confessarlo pel mondo organico; dove, come ben confessa l'Agassiz, hanno luogo leggi infinitamente più complesse e sorprendenti. [1]

Altri avviserà che l'universo consista in un sistema di esseri determinati, gli uni per gli altri, e tutti procedenti da un primo essere determinante. È innegabile che nell'universo gli esseri non possono consistere indeterminati, perchè in tal caso avrebbesi il *caos*. Da altra parte, è anche innegabile che nell'universo non possono trovarsi tutti gli esseri determinati, giusto perchè si determinano di continuo gli uni per gli altri. Dunque nell'universo non può darsi nè l'assoluto

[1] *Opera* cit., pag. 199.

indeterminato, nè l'assoluto determinato. Fra cotesti due estremi sofistici non v' ha mezzo dialettico. Siffatto mezzo può trovarsi fra gli esseri dell'universo, concepiti tutti in via di determinazione. In tal guisa partecipano dell' indeterminato e del determinato, sotto diverso rispetto, e si convertono tutti in termini contrarii, capaci di mezzo dialettico. Però se ogni essere dell' universo, senza eccezione alcuna, ponesi in via di determinazione, e la determinazione si dichiarerà intrinseca od estrinseca, ancora al caso si hanno due estremi sofistici. E per fermo, chiarendo intrinseca la determinazione a tutti gli esseri, s' isolano l'uno dall' altro, contro al fatto innegabile del determinarsi l' uno per l'altro. Chiarendo estrinseca la determinazione a tutti gli esseri, s' ha l'assurdo che tutti gli esseri vengono di fuori determinati, senza che si arrivi mai in un essere, che, determinantesi da sè stesso, determini gli altri esseri. Dunque nell'universo nè manco può darsi la totale determinazione o intrinseca od estrinseca. Da cotesti estremi sofistici è forza spacciarsi, e sollevarsi ad un mezzo dialettico, pervenendo ad una prima ed assoluta determinazione intrinseca, da cui deriva la lunghissima seguenza delle seconde e relative determinazioni estrinseche. Di tal guisa l' universo è dialettica armonia di determinazioni estrinseche, procedenti da una prima determinazione intrinseca. Or, come mai è possibile una prima determinazione intrinseca? Questa è solo possibile per un essere, che sia a un tempo pensiero, o, ch' è lo stesso, che sia

Mente. E perchè? Perchè il possibile intrinseco, o vogliasi l' *in sè* per eccellenza, ha luogo solamente per la *Mente* e nella *Mente*.

Si sentenzierà, siccome Platone nel Timeo, che l' universo è un vivente animato intellettivo (Ζῶν ἔμψυχον ἔννουν). Piacerà scrivere, siccome l' Hegel, nella Filosofia della natura, che l'universo è in sè un tutto vivente (*ist an sich ein lebendiges Ganzes*). Si giudicherà invece col Marmocchi, che l'universo è « il pensiero divino vivificato mobile ».[1] Vorrà proclamarsi con altri, essere l'universo un conserto di varie forze; con altri, un sistema di svariatissimi fini; con altri, un sistema d' intelligenze svariatissime; con altri, una sfera infinita, avente da ogni dove il centro. Qual che sia il concetto che porgasi dell' universo (che sarà sempre vero, se non in tutto, in parte, per essere l' universo massimamente comprensivo), si viene sempre, per via più o meno mediata, alla stessa conseguenza, che cioè la *Mente* è supremo principio dell' universo. Come, infatti, l' universo può essere un tutto vivente intellettivo, o un tutto vivente, senza più, se in quello manchi un supremo principio consciente, solo atto a intendere e vivere da sè stesso? Come possibile l' universo, qual pensiero divino vivificato e mobile, se tal pensiero non sia *Mente suprema dell'universo*? Come possibile, qual conserto di varie forze, qual sistema di svariatissimi fini, qual sistema d' intelligenze svariatissime,

[1] *Geografia univ.*, Vol. I, Lez. VIII.

se una *Mente* non ordini tutte le forze, se una *Mente* non comprenda tutti i fini, se una *Mente* non produca le altre menti, o intelligenze che si appellino? Come infine concepibile l'universo, quale circonferenza infinita, il cui centro è da ogni dove, se non diasi un centro mentale, che abbraccia tutti gli altri centri ed

Ove s'appunta ogni ubi ed ogni quando?

III. Per noi l'universo, nel suo concetto dialettico, è armonia dell'Uno verso il Vario, e del Vario verso l'Uno. Siffatto concetto crediamo vero non in parte, sì in tutto, perchè al massimo comprensivo, così com'è al massimo comprensivo il gran tutto visibile e invisibile. Ora, accettando tale concetto ampissimo, seguita che l'Uno, da cui tutto procede, è mentale, necessariamente mentale. Prima di tutto è chiaro che l'Uno, di che qui si tratta, vuol esser concreto e non astratto. L'Uno astratto può concepirsi scevro da ogni Altro, cioè da ogni relazione. Difatto, nella matematica l'unità di numero e l'unità di punto si concepono, per astrazione, divise dalla moltiplicazione numerale e dalla estensione lineare. Non così può e dee affermarsi dell'Uno concreto, indagato nella metafisica. Nella metafisica dovendo affermare l'Uno concreto, e non potendosi affermare preciso da ogni Altro, quest'Altro può concepirsi o come termine intrinseco, o come termine estrinseco all'Uno. Al presente considerando non già l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno, che

mediteremo fra poco, sì bene l'armonia dialettica dell'Uno verso il Vario, l'Uno concreto dee contemplarsi in relazione ad Altro, come termine intrinseco, non come termine estrinseco. L'Uno, così contemplato, non possiamo chiarirlo se non essere o mentale, o ideale, o reale. Sono queste le tre principali modalità, nelle quali è concepibile qualunque entità (Lib. I, c. I, n.° IV, V; Lib. II, c. II, n.° XIX). Dopo tutte le cose stabilite, è facile a provare, impossibile a negare, che l'Uno concreto, che dee costituire il principio dell'universo, nella sua fondamental natura, non è ideale, nè reale, sì mentale; e, *uti sic*, comprende l'ideale ed il reale.

Il solo essere mentale può chiarirsi Uno concreto, in relazione ad Altro intrinseco e non estrinseco ad esso Uno. L'essere ideale può aversi per Uno concreto, in relazione ad Altro, ma l'Altro è sempre estrinseco; e, come tale, è il possibile non intrinseco; sì estrinseco, che esiste per opera d'una *Mente*, che lo genera dentro di sè, e lo rigenera fuori di sè. L'essere reale è anzi l'Altro concreto verso l'Uno concreto, che l'Uno concreto verso l'Altro concreto; e giusto perchè tale, esiste sempre per opera aliena, non per opera propria; a dir breve, è necessariamente il *peraltro*, non il *persestesso*. Anche l'essere reale esiste per opera della *Mente*, che lo genera come ideale dentro di sè, e lo rigenera come reale fuori di sè. Per tanto il reale, così come l'ideale, corrisponde ad Altro estrinseco e non intrin-

seco; e di più, a differenza dell'ideale, è il Vario verso l'Uno, e non l'Uno verso il Vario. Anche vogliasi dichiarare il reale Uno verso il Vario, quando si riferisce ad essere essenzialmente semplice, sempre sarà per virtù di chi lo pensa e lo attua, e non mai per virtù propria ed intrinseca.

Esclusi i due esseri ideale e reale, avanza che il solo essere mentale è l'Uno concreto, da cui principia l'universo, perchè è il solo Uno concreto, che riferendosi necessariamente ad Altro, quest'Altro è termine intrinseco ad esso Uno. La *Mente*, dunque, è la possibilità intrinseca per eccellenza, senza della quale non è concepibile la possibilità estrinseca dell'ideale; e l'attualità estrinseca del reale. E la *Mente* è la possibilità intrinseca per eccellenza, cioè la possibilità per cui sono possibili tutte le altre idee e le altre cose, perchè è la intrinseca e suprema unità del pensiero e dell'essere. Finchè non colgasi tale unità, verificabile solo nella *Mente*, la universa varietà rimane affatto inesplicabile. Di là dalla *Mente* v'ha il nulla, di qua dalla *Mente* v'ha il tutto; e la ragione è, che di là dalla *Mente* nulla è cogitabile, e di qua dalla *Mente* tutto è cogitabile ed attuabile.

La *Mente*, ormai chiarita per tante vie supremo principio dell'universo, è suprema armonia dialettica dell'Uno verso il Vario. Di siffatta suprema armonia il supremo termine medio genitore e conciliatore per eccellenza è sempre la

Mente. La quale, nella necessaria relazione verso altro distinto da sè stessa, è supremo termine medio, che abbraccia ed armonizza i due termini estremi e contrarii dell'assoluto e del relativo. Abbraccia ed armonizza l'assoluto verso l'assoluto, per la relazione verso sè; abbraccia ed armonizza l'assoluto verso il relativo, per la relazione verso altro distinto da sè. Nell'una e nell'altra relazione l'armonia dialettica è sempre dall'Uno al Vario; se non che, nella relazione verso sè, il Vario rimane intrinseco alla *Mente*, nella relazione verso altro, il Vario fassi estrinseco alla *Mente.* Siffatta suprema armonia dialettica s'è posta nel Primo dialettico della *Mente essente ed efficiente.*

IV. Dall'armonia dialettica dell'Uno verso il Vario passiamo all'armonia dialettica del Vario verso l'Uno. Le due armonie non sono punto separate, avendo già provato che in tanto v'ha il rinvertire del Vario all'Uno, in quanto v'ha il sortire del Vario dall'Uno. Solo il falso spiritualismo può concepire un'armonia di là, ed un'armonia di qua, perchè pone una congiunzione arbitraria fra Dio e la natura, dopo aver allogato Dio in un trono inaccessibile, ch'è in sostanza trono impossibile e inconcepibile. Per noi le cose, ormai si sa, procedono ben diverse. Seguitando al presente a contemplarle nel loro gran tutto, si vedrà che le une fanno armonia con le altre, essendo tutte in armonia con la *Mente suprema dell'universo.*

Le cose tutte quante, comincerò col divino Poeta, *hann' ordine fra loro;* e quest' ordine,

continuerò col divino Filosofo, è *una concorde discordia e una discorde concordia.* [1] Perchè tale apparente contraddizione? Perchè le cose tutte quante sono simili e dissimili; e ciò nonostante fra loro si giace innegabile concordia ed armonia. Nè nel mondo da una parte sono le cose simili, e da un'altra le dissimili. Se ciò avvenisse, da un lato starebbe la monotonia, e da un altro lato l'antinomia; e l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno sarebbe ita affatto. Dunque le cose simili e dissimili devono intrecciarsi, acciocchè insieme conferiscano a dialettica armonia. Come possibile tale intreccio senza contraddizione? E prima che se ne dichiari la possibilità, si dà nel fatto in natura l'intreccio fra le simili e le dissimili cose?

V. La natura, senza dubbio, mostra da per tutto intimo nesso fra identiche e diverse cose. Lungo sarebbe a dire di tutti gli studii oggi praticati da sommi naturalisti, per verificare così grande fatto. Da che il Grove, nel 1842, scrisse della *Correlazione delle forze*, e disvelò sperimentalmente, come il calore, la luce, l'elettricità, il magnetismo e l'affinità chimica sieno diversi modi d'un identico fatto, cioè del moto, ben altri, incitati dal suo luminoso esempio, si son posti a confermare le correlazioni da lui trovate, ed a cercarne altre per le altre parti della natura. Il P. Secchi, animato dalla grande scoverta del Joulé su la dottrina meccanica del colore, si è

[1] Nel *Timeo* presso PLATONE; trad. del BEMBO.

adoperato nella *Unità delle forze fisiche* d'applicarla a tutti gl' imponderabili, sforzandosi di indurre la loro diversità pel movimento. L'Humboldt nota con piacere, che il più gran progresso conseguito nel secol nostro dalle scienze fisiche, è di essersi di molto allargata « la conoscenza della connessione delle forze di natura ».[1]

Assodato che le forze inorganiche, pur tanto dissimili, hanno del simile, e pel simile sono correlative fra loro, potea eziandio indagarsi sperimentalmente, se una correlazione abbia luogo tra le forze inorganiche ed organiche. Da siffatto lato non sono mancate esagerazioni, per cavare il regno organico dal regno inorganico; ma salvo le esagerazioni, che noi abbiamo notate (Lib. III, cap. I, n.° IV, V), non si può metter in dubbio una connessione grandissima fra il mondo inorganico ed organico. Tutti gli esseri organici non traggono forse il loro alimento dalle quattro sostanze inorganiche dell'ossigeno, dell'idrogeno, del carbonio e dell'azoto? Per le leggi dell'affinità, della capillarità e dell'endosmosi le forze inorganiche porgono gli elementi necessarii, che concorrono a formare e conservare d'ogni vivente prima le cellule rudimentali, poscia le fibre più forti e i vasi più complicati, e da ultimo gli organi, che servono ad ammannire i germi delle novelle generazioni. I vegetali e gli animali d'ogni maniera s' appropriano i diversi beni della terra, ne fruiscono le più vaste latitudini e le

[1] *Cosmos*, Vol. I, pag. 48, ed. cit.

più smisurate altezze; e in tanta disparità di elementi fisici e chimici nascondesi una innegabile connessità verso tutto ciò che vive in sul mondo. Di più gli esseri inorganici ed organici si ricambiano i loro prodotti. Il calore concorre alla fioritura, e la fioritura dà luogo al calore. La chimica, secondo tutte le probabilità, non giungerà mai a produrre la vita; e non per questo la vita è separata o separabile dal mondo chimico. Se gli studii, a tale riguardo, del Berthelot, del Löwenhardt, del Kirchoff e del Bunsen, non si tengono sempre entro intendimenti giusti, sono però sempre importanti a mostrare le moltiplici attinenze fra le differenti forze inorganiche ed organiche.

Nelle medesime forze organiche, tanto dissimili in ciascun regno, tanto dissimilissime dall' uno all' altro regno, si cercò anche il simile e l' identico, in cui convengono a meravigliosa armonia. Già l'unico Linneo, nella sua *Filosofia botanica*, avea presentito che i diversi organi de' vegetali doveano avere un' identica origine. Il Göthe, nella sua *Metamorfosi delle piante*, potè cogliere la *identità originale*, come l'appella, di tutti i varii organi della pianta. Per lui un medesimo organo si trasforma, e diviene successivamente il calice, i petali, gli stami, le foglie e in ultimo il frutto. L' opera del gran poeta e del grande naturalista, così bene incominciata, venne continuata da altri, e si ebbero due nuove scienze importanti: la Morfologia, che considera il trasformarsi regolare delle piante in relazione

al mondo inorgànico; la Teratologia, che studia il modificarsi irregolare delle piante in relazione alle cagioni estrinseche. Così la Botanica, ristretta fino ad ora a nude classificazioni, che non bastano a formare la scienza, è diventata davvero scienza, studiando i vegetali nella loro generazione e nella loro relazione agli altri esseri della natura.

Anche tra i vegetali e gli animali, tra questi esseri eterogenei, s'indagò l'omogeneo. Senza dubbio ancor qui, per derivare gli uni dagli altri, si pretese l'impossibile, sostituendo a differenze intrinseche e fondate attinenze estrinseche e infondate. Ciò nullameno, chi può negare fra i vegetali e gli animali innumerevoli e incontestabili affinità, a considerare che le due specie viventi hanno assai di comune per la respirazione, per la circolazione e per la generazione? La Fisiologia, che oggi non è più la ristretta scienza della vita umana, si adopera a scovrire, non senza sorprendenti risultati, tutte le relazioni della vita cosmica, non meno vegetale che animale. Tanto più cresce la speranza di scoprire sempre nuove relazioni, in quanto che sia oggi assicurato che le medesime azioni termiche, elettriche e magnetiche confluiscono nelle due specie di esseri naturali.

Gli animali, nella loro infinita varietà, ancor si compongono ad unità. Dall'uno all'altro polo tutti gli animali rivelano un solo e medesimo piano di struttura. Anche da siffatto lato il Göthe presenta l'idea, con la scoverta dell'osso inter-

massillare nell'uomo, di una unità di costruzione nel regno animale. Il Cuvier, con la invenzione dell'*Anatomia comparata*, certamente supponeva tale unità di composizione fra gli animali; se no per lui sarebbe stato un assunto impossibile di ricostruire, con una sola parte d'un animale fossile, l'intero animale. Pure il Cuvier non pose risolutamente siffatta unità di composizione; anzi l'avversò, spintovi dalle rivoluzioni interrotte da lui stabilite in Geologia. Il Göthe, invece, affermò risoluto essa unità, ritenendo tutte le specie d'animali, come derivanti da un solo tipo fondamentale, successivamente svariatosi o per accrescenza, o per decrescenza, o per deformità di organi. Tanto si trova ne'suoi diversi lavori di scienza naturale. [1] In su la medesima via camminarono ben altri, e per moltiplici esperienze sempre confermossi di più in più l'omogeneo tipo, che si giace attraverso alle eterogenee individuazioni della vita animale. L'Owen, [2] il Carus, [3] l'Oken, [4] Geoffroy Saint-Hilaire, [5] il Baer, [6] l'Agassiz, [7] il Savigny, [8] il Müller [9] ed altri, ottennero mirabili risultati su la unità del regno animale.

[1] *Zur Naturwissenschaft*, etc. Stuttgart, 1817.
[2] *On the Archetype and Homologies*, etc.; London, 1848.
[3] *Von den Ur-Theilen des Knochen*, etc. Leipzig, 1828.
[4] *Lehrbuch der Naturphilosophie*; Jena, 1811.
[5] *Philosophie anatomique*; Paris, 1823
[6] *Ueber Entwickelunsgeschichte*, etc.; Königsberg, 1828.
[7] *Twelve Lectures on comp. Embryology*; Boston, 1849.
[8] *Mémoires sur les animaux*, etc.; 1816.
[9] *Ueber den Beu der Echinodermen*. etc.; Berlin, 1854.

Avanzava d' indagare la relazione fra l' animale e l' uomo, e la relazione fra le moltiplici razze degli uomini. Quanto alla relazione fra l' animale e l' uomo abbiamo a lungo esposte le smoderazioni de' materialisti, per fare dell'uomo un animale perfezionato. Nel medesimo tempo si è avvertito che nessuno può mettere in forse la intima connessione dell' uomo non solo verso l' animale, eziandio verso il vegetale ed il minerale. Di che il fatto innegabile è, che nella dialettica armonia ascensiva delle specie naturali l' ultima specie inferiore guarda innanzi e non indietro, e l' ultima specie superiore guarda indietro e non innanzi, e le altre intercedenti fra coteste due specie guardano indietro e innanzi. Direbbesi, scrive sapientemente il Burdach, che ad ogni gradino la natura abbassa il capo per gettare un ultimo sguardo a ciò che ha lasciato di sotto, e lo alza per mirar ciò che trovasi sopra. [1] L' uomo, che, tra le specie, è l' ultima specie superiore, guarda indietro e non innanzi, e guardando indietro, diventa microcosmo, cioè armonia in piccolo dell' armonia in grande della natura. Anche quanto alla relazione fra le diverse razze di uomini abbiamo dato il nostro avviso, rifiutando la dottrina antidialettica de' poligenisti, che presume affermare il Vario senza dell' Uno, ed adottando quella dialettica de' monogenisti, che fa procedere il Vario dall' Uno, cioè la varietà delle razze umane dalla unità del genere umano.

[1] *Opera* cit., Vol. I, pag. 336.

VI. Nel fatto, dunque, la natura mostra dialettica armonia del Vario verso l'Uno. Ma i fatti soli non formano scienza, e meno risolvono gli ardui problemi dell'universo. Per ogni dove nella natura abbiamo cose simili e dissimili, ridotte a mirabile armonia dialettica. Ciò non basta: bisogna provare che sia possibile senza contraddizione. Il che si consegue, mostrando che ciascuna cosa, sotto diverso rispetto, è simile e dissimile, identica e diversa, una varia: a dir breve unità de' contrarii, così come la *Mente suprema dell'universo* è suprema unità de' contrarii. Noi abbiamo abbastanza provato nel primo e nel secondo libro, che se i termini contraddittorii non comportano unità, ben la comportano i termini contrarii, per mancare in questi, a differenza di quelli, sempre la medesimezza di rispetto. L'antitesi è dialettico passaggio alla sintesi, perchè consta di elementi contrarii e non contraddittorii. Ciascuna cosa della natura consta di elementi contrarii, simili e dissimili, sotto diverso rispetto, e perciò è dialetticamente armonica.

Se nella natura ciascuna cosa fosse o del tutto simile, o del tutto dissimile, verrebbe meno ogni armonia dialettica, non meno intrinseca, che estrinseca a tutti gli obbietti della natura. Di che la ragione è, che senza il dissimile si ha la confusione, e senza il simile si ha la separazione; due atti che fanno a disarmonia sofistica. Nè in su la natura incontrandosi cose o tutto simili, o tutto dissimili, ha luogo armonia dialettica del Vario verso l'Uno. È già notato che ha luogo invece

da un lato monotonia, da un altro antinomia. Oltre di ciò, se ciascuna cosa ha niente di simile, come può connettersi con sè stessa? Se, per opposito, ha niente di dissimile, come può connettersi con le altre cose? E se nelle cose manca affatto il connettersi intrinseco ed estrinseco, è onninamente impossibile ragionar di armonia dialettica. Dunque le varie cose della natura devono avere, da lati diversi, del simile e del dissimile; e solamente, come tali, comportano l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno.

La medesima conclusione rifermasi anche per quest'altra maniera. È provato che nella generazione di ciascuna specie entrano elementi integrali l'ideale ed il reale: l'ideale, come conato generante; il reale, come atto generato. Di qui ciascuna specie è una e molti, sotto diverso rispetto, cioè è unità di contrarii: una, pel suo conato generante, molti, pel suo atto generato. E siccome l'atto generato in ciascuna specie si realizza, quale sostanza e quale causa, per la gemina relazione che la specie ha a sè e ad altro; così la specie ha dell'identico e del diverso, del simile e del dissimile, incalcolabilmente, riferentesi parte a tutti i modi, che ineriscono alla sostanza, e parte a tutti gli effetti, che dipendono dalla causa. Da ogni verso appare la simiglianza e la dissimiglianza delle cose tutte di natura. Per virtù delle quali proprietà contrarie avviene e spiegasi l'armonia dialettica della natura, di cui abbiamo dato un saggio di fatto, raccolto dalle nuove dottrine sperimentali de' naturalisti.

VII. Perchè sia possibile senza contraddizione l'armonia dialettica dal Vario all'Uno, non è sufficiente che le cose tutte abbiano, ciascuna, del simile e del dissimile. Richiedesi ancora che lo spazio ed il tempo sieno delle forme obbiettive dell'universo, non delle forme subbiettive dello spirito, come appresso al criticismo kantiano. È già assodata la obbiettività dello spazio e del tempo, avendo l'uno e l'altro chiariti, nel loro essere illimitato, forme potenziali generate, e, nel loro essere limitato, forme attuali rigenerate. In quanto rigenerate, entrano elementi integrali della natura, e concorrono all'armonia dialettica di essa. Pongasi, infatti, che lo spazio ed il tempo non fosser componenti essenziali della natura, ed avverrà che le cose simili e dissimili, in cambio di coesistere per ordine, si confonderebbono; e invece di succedere per ordine, si precipiterebbono. Ne'quali casi torna evidente che l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno va via addirittura, e in suo luogo entra la disarmonia sofistica.

Con le nostre deduzioni metafisiche, come al solito, consuonano le induzioni fisiche de' naturalisti. Costoro oggi in tutte le indagini geologiche e biologiche si adoperano a scovrire nel processo topologico delle varie stratificazioni della terra il processo cronologico delle varie generazioni di vegetali e d'animali. L'Agassiz, per esempio, in due opere importantissime,[1] ha in-

[1] *Lectures on comparative Embrylogy;* Boston, 1849. *On animal Morphology etc.;* Boston, 1850.

dagato lo sviluppo embrionico degli esseri organici, scorrendo la mirabile coincidenza tra le varie epoche geologiche e le varie condizioni geografiche. E senza di ciò, si tolgano lo spazio ed il tempo, e tutta la moderna scienza comparativa di anatomia, di fisiologia, di antropologia, di linguistica, che in sostanza cercano sempre l'armonia fra i moltiplici fatti della natura, non sarebbero più concepibili. Aggiungasi in ultimo che le formule numeriche, fondate nella idea del tempo, e le figure geometriche, fondate nella idea di spazio, sono di antichissima e di novissima applicazione a tutte le scienze fisiche. Oggi in gran parte i miracoli della meccanica, che contribuiscono tanto a disvelare le armoniose maraviglie mondiali, son dovuti a quelle formule e figure.

Se la metafisica, talvolta sbizzarrendo, ha potuto dubitare della obbiettività dello spazio e del tempo, le altre scienze ne usano, per così dire, come di pane quotidiano. Potrebbe pigliarsi in molti casi il costume di rifare il disfatto dalla metafisica, ricorrendo alle altre scienze subordinate. Nel nostro caso, ricorrendo alle altre scienze, non solo rimane accertata la obbiettività dello spazio e del tempo, eziandio assodasi che l' uno non può esser *ordine di coesistenze*, e l'altro *ordine di successione*, come ha arbitrato il Leibnitz. E per fermo, se lo spazio ed il tempo sono condizioni, giusta la dottrina comune di tutte le scienze naturali, alle cose coesistenti ed alle cose succedenti, torna evidente che per

lo spazio e pel tempo hanno luogo le cose coesistenti e succedenti, e non per queste producesi lo spazio ed il tempo.

VIII. Ad avere senza contraddizione l'armonia dialettica del Vario verso l'Uno, non basta che le cose tutte sieno contrarie, cioè simili e dissimili: non basta che le due idee dello spazio e del tempo abbiano un valore obbiettivo: è necessario che le cose tutte sieno le une nelle altre, ciascuna in tutte, e tutte in ciascuna, tutto in tutto, e tutto in una suprema unità. Cotesta universale relazione non deve essere *collocazione*, in quanto l'una cosa si trovi dallato all'altra: non deve esser *rappresentazione*, in quanto l'una cosa sia immagine dell'altra. La *collocazione* e la *rappresentazione* formano il lato esteriore e fenomenico della universale relazione, da cui dipende la universale armonia dialettica. Se nella natura, secondo ch'è provato, ciascuna cosa è identica e diversa: e come identica, è sè stessa e non altro; e come diversa, è altro distinto da sè stessa, seguita che ciascuna cosa è centro di tutte le altre, non centro *collocativo*, o *rappresentativo*, ma centro *comprensivo*. Laonde non pure l'uomo è *microcosmo*, anche ogni altro essere è *microcosmo* rispetto al *macrocosmo*; perchè ogni cosa comprende ogni cosa, e tutto è in tutto.

Però cotesta universale comprensione non potrebbe aver luogo nell'universo, se mancasse un supremo centro *comprensivo*. E per fermo, come mai ogni cosa potrìa comprendere ogni cosa,

e tutto essere in tutto, se non vi fosse un centro *universalmente comprensivo*, che abbracci il tutto? Levato cotesto centro *comprensivo*, le cose tutte ritrovansi o addirittura separate, l'una dall'altra, o per caso concatenate, l'una con l'altra. Di che la ragione è, che sconoscendo una somma unità, in cui sia compresa tutta la varietà, non v'ha più ragione del trovarsi in essa varietà relazione di sorta. Dunque un centro *universalmente comprensivo* è innegabile, se voglia darsi ragione dell'essere le varie cose di natura, le une nelle altre, tutte in tutte. Ed è innegabile ancora che tale centro, per esser possibile d'una possibilità propria e intrinseca, non debba esser semplicemente reale, perchè il reale ha la sua possibilità nell'ideale; nè esser semplicemente ideale, perchè l'ideale ha la sua possibilità nell'essere mentale. Il quale, giusta l'assodato, è il primo possibile intrinseco per eccellenza; e, come tale, è anche il primo ideale ed il primo reale per eccellenza. Il centro *universalmente comprensivo* è, dunque, l'essere mentale, cioè la *Mente suprema dell'universo*.

Siffatta *Mente* è universal centro comprensivo, in quanto è spazio e tempo infiniti, necessariamente presupposti dallo spazio e tempo finiti; dal canto loro condizioni dell'ordinato coesistere e succedere in natura delle cose simili e dissimili. Le quali verità, dimostrate già in diversi modi, conferiscono tutte a mirabile armonia dialettica del Vario verso l'Uno. Di fatto, le cose varie essendo di natura simile e dissimile, cioè

dotate di proprietà contrarie, sono insieme atte ad armonia dialettica. Tale attitudine, dato lo spazio ed il tempo finiti, si trasforma in fatto concreto: nello spazio, coesistendovi le cose contrarie senza confusione; nel tempo, succedendovi anche senza confusione. Il quale fatto concreto trova la sua ragione concreta nella *Mente suprema dell'universo*, che, come spazio e tempo infiniti, è universal centro comprensivo dello spazio e del tempo finiti, in cui attualmente coesistono e succedono tutti gli obbietti contrarii della natura.

Di siffatta guisa la *Mente suprema dell'universo* è sempre il perno, che sostiene l'armonia dialettica dell'universo, sia che in tale armonia si proceda dall'Uno al Vario, sia che dal Vario all'Uno. In quanto procedesi dall'Uno al Vario, la *Mente* è infinita efficienza; in quanto procedesi dal Vario all'Uno, la stessa Mente è infinita contenenza. La *Mente* essendo sempre universal centro comprensivo della universale armonia dialettica, è per questo universale circolo dialettico. In questo circolo massimamente ampio sono conchiusi altri circoli dialettici meno ampii, aventi tutti il medesimo centro, e perciò concentrici; e i principali sono i tre circoli dialettici teistico, teocosmico e cosmico (Lib. II, c. III, n. IX). Subordinati a questi tre circoli dialettici sono innumerevoli altri circoli dialettici, all'infinito, e quindi innumerevoli centri, all'infinito; essendo ogni forza nell'universo un circolo dialettico, che ha il suo centro. Laonde dagli antichi e dai

moderni l' universo venne paragonato sempre ad una sfera, che ha in ogni punto il centro, e la circonferenza in nessun punto, ch' è quanto dire infinita. Di cui l'infinito centro è la *Mente*, per la gemina e necessaria relazione verso sè e verso altro, cioè *Mente essente ed efficiente*.

IX. Anassagora in antico riconobbe nella *Mente* il principio dell' universo. Di lui abbiamo accennato con l'autorità di Platone (Lib. III, c. III, n. II), e di lui ora accenneremo con l'autorità di Aristotile. Questi così ne scrive: Egli pone la mente come principio di tutte le cose nel massimo modo. Giacchè afferma ch'ella sola è semplice e non mista, è pura e sincera. E al principio medesimo riferisce l' una e l'altra cosa, la cognizione cioè ed il moto, dicendo che la mente mosse l' universo.[1] A questa mirabile intuizione non mancava dell' incerto e dell' incoerente, da Aristotile, con la sua solita penetrativa, bene avvertito. Di ciò non occupandoci, aggiungiamo che Anassagora ebbe un'altra mirabile intuizione, di avvisare cioè, come racconta il medesimo Aristotile, che *ogni cosa sia mescolata in ogni cosa;*[2] e che tutte le parti dell' universo, infinite di numero, infinitamente piccole di grandezza, sono simili.[3] Appunto perchè giudicò tutte le cose simili, giudicò possibile la loro fusione dialettica. Non si accorse che tale fu-

[1] *De anima*, lib. I, 2.

[2] *Metaph.*, lib. IV, 3.

[3] LUCRET, *De rerum nat.*, lib. I, v. 830; PLUTARCO, *De plac. philos.*, lib. I, cap. III, 8, 11.

sione, mancante d'ogni distinzione, era sofistica, e traeva a disarmonia sofistica. Fu Platone, che più tardi s'accorse in modo nuovo e profondo che tutte le cose nell'universo dovean esser simili e dissimili in senso diviso; e ciò annunziò risoluto nel Timeo, nel Teeteto, nel Parmenide e in altri dialoghi. Anassagora, avendo scorto nell'universo l'identico e non il diverso, il simile e non il dissimile; la *Mente*, in cui pose il principio di tutto, confuse con le parti dell'universo; e così non giunse a risolvere il problema della universale armonia.

Dopo tanti secoli Tommaso Rossi concepì risolutamente Dio, quale *Mente sovrana del mondo*. Se non che, noi abbiamo già avvertito che egli non seppe intendere per che guisa la *Mente*, senza contraddizione, è il sovrano principio dell'universo (Lib. II, c. V, n. VII). Al che aggiungasi che nè manco seppe vedere come nell'universo, per esser tutte le cose contrarie, sieno le une nelle altre, e sia il *totus in toto*, come scrive Plinio.[1] Niccolò de Cusa non dichiarò Dio *Mente sovrana del mondo*, come il Rossi, ma ebbe il merito d'aver ben intesa l'universal relazione delle cose, là dove scrisse: *Non est ergo aliud dicere, quodlibet esse in quodlibet, quam Deum per omnia esse omnibus, et omnia per omnia esse in Deo.* Di più, tale universale relazione ben disse: *nexus rerun omnium cum summa unitate.*[2] Ma tale

[1] *Hist. naturalis*, lib. II, 3.
[2] *De docta ignorantia*, cap. V.

unità, da cui deriva l'universale armonia dialettica, rimane arcana, e quasi di là da venire; in guisa che per l'uomo è una *dotta ignoranza* (Lib. II, c. V, n. VI). Giordano Bruno, meglio del Cusano, penetrò l'universal relazione delle cose tutte. Egli scrisse: Tutte le cose sono nell'universo, e l'universo è in tutte le cose, noi in quello, quello in noi, e così tutto concorre in una perfetta unità. [1] Aggiunse ancora che « ogni cosa sia legata più col tutto, che colla forma propria ». Noi riceviamo, scrive il Rosmini al proposito, questa sentenza, e come sottile e nobilissima l'abbiamo in pregio; ma neghiamo le conseguenze che ne vuole indurre il Nolano filosofo. Neghiamo ch'ella adduca alcun panteismo.[2] Il Rosmini ha ragione, compiutamente ragione. Senza dubbio ogni cosa è legata col tutto; ma da ciò non seguita che ogni cosa confondasi col tutto, giusto perchè il legame implica distinzione. Senza dubbio ogni cosa è più legata col tutto, che colla forma propria; attesochè ogni cosa è più legata alla *Mente*, che comprende il tutto, che non alla propria forma reale, che sussiste per la forma ideale, generata in seno della *Mente*. Ma da ciò seguita forse che ogni cosa confondasi con la *Mente*, secondo il panteismo del Bruno? Non già. Seguita invece che il collegamento fra la *Mente* e le cose, fra l'Uno ed il Vario è intimo, cóntinuo, necessario. E veramente il me-

[1] *De la causa, principio et uno*, Dialog. V.
[2] *Teosofia*, vol. V, pag. 176; ed. cit.

desimo Nolano, talvolta, contentasi d'affermare tale intimità, continuità e necessità, senza trarne conseguenze panteistiche. Così, parlando in un luogo della relazione fra Dio ed il mondo, scrive di Dio: *Non agit necessitate naturae alia a se et a sua voluntate, in eorum morem quae necessitati sub sunt; sed ipsa est, ut saepe dicimus, necessitas.* [1] In questo luogo, per altro non frequente, non potea meglio il sommo pensatore affermare la necessità creativa, senza che ne venga panteismo di sorta.

Anche l' Hegel parla spesso della universale relazione. Nel suo idealismo assoluto tutto ciò che è, è qualche cosa nell'altro, e l'altro è in generale nell'altro. [2] Ciò sta bene, essendo innegabile che tutto quello che è, ha del *proprio*, e del *comune*; e pel *proprio* è a sè, e pel *comune* è ad altro. Però, nella filosofia hegeliana l'universale relazione trasformasi in universale confusione. Il *proprio* ed il *comune* perdonsi, a così dire, nel torrente del *divenire*. All' Hegel sembrò volgare il panteismo di tutti i suoi predecessori, venendo in quello affermata una sola sostanza, l'assoluto; laddove non è sostanziale nell' universo o il solo assoluto, o il solo relativo, ma l' intero processo fra l'assoluto ed il relativo. Ciò sta anche bene, perchè l' universo è davvero totale armonia dialettica dall' Uno al Vario, e dal Vario all' Uno. Se non che, nell' idealismo assoluto il *processo*

[1] *De imm. et innumerab.*, lib. I, c. 12.

[2] Ved. I. WEBER, *De Hegelii notion. fin. infin.*, pag. 23; Vratislavae, 1863.

è in fondo *rovescio*, stantechè le cose tutte in esso non solo si muovono, si mutano, divenendo continuo l'opposto di quel che sono, l'assoluto relativo, ed il relativo assoluto. Di qui è che se nel panteismo degli altri filosofi si salva qualche distinzione, per esempio l'assoluto, come sostanza; nel panteismo dell'Hegel non si ha distinzione di sorta; sì che vi predomini la totale confusione, ch' è totale disarmonia sofistica.

X. Nel nostro mentalismo dialettico non avviene quello che nell' idealismo assoluto. Noi poniamo necessario processo fra l' assoluto ed il relativo, e in tale necessario processo tutto si muove. Non però ne segue confusione, perchè è provato in generale che la mobilità non implica mutabilità (Lib. I, c. I, n. XIII). Una prova di fatto del medesimo vero si ha in quello stabilito intorno alla immutabilità delle specie. Ora è bene aggiungere qualche altra osservazione generale.

Nell' universo tutto si muove, l'esser mentale, l'essere ideale e l'essere reale. Tale universale movimento non è universale mutamento, siccome ha preteso l' Hegel, e dopo di lui tutti i materialisti contemporanei, col loro trasformismo sostanziale delle specie. Una cosa può muoversi in modo o intransitivo, o transitivo, o intransitivo e transitivo insieme. Il sole, per cagion d'esempio, o qualunque altro astro che voglia ritenersi come centro universale, si muove in modo intransitivo; e non muta giacitura, tanto meno natura. Gli altri astri, che hanno moto transitivo, mu-

tano senza dubbio giacitura; e non perciò mutano natura. Tanti altri esseri del mondo, esseri vegetali, animali, razionali, hanno moto intransitivo e transitivo; e per tal guisa mutano giacitura, senza mutar natura. Dunque la mobilità, intransitiva o transitiva che sia, non induce mutabilità nelle proprietà essenziali dell'essere. Ben la mobilità induce mutabilità di proprietà accidentali; e tale mutabilità, sempre modale e non mai sostanziale, può avvenire in peggio o in meglio. Un uomo, per esempio, può muoversi ed agitarsi, peggiorando o migliorando la sua fortuna, la sua condotta e la sua istruzione.

Si è stabilito *a priori* che ogni mobilità sia mutabilità, e che ogni mutabilità sia migliorativa e progressiva, sino a credere possibile l'impossibile, presumendo nella storia della natura e dell'umanità de' salti impossibili in fatto di trasformazioni naturali e di modificazioni sociali. Il medesimo si è tentato anche *a posteriori*, e là dove si sono trovate difficoltà insuperabili, vi si è rimediato, com'è visto, con ipotesi di là da venire, o avvenute senza testimonianza di sorta. Sempre così! Ogni volta che una quistione risolvesi o con la sola ragione, o con la sola esperienza, si falsifica. La quistione della mobilità, in relazione alla mutabilità, si è falsificata negli ordini della ragione dagl' idealisti esclusivi, e negli ordini della esperienza dai materialisti esclusivi. Si dialettizzi la ragione e l'esperienza, ed avverrà diverso. La ragione afferma oggi, ed ha affermato sempre, che le essenze ideali

sono immutabili. Da ciò forse procede che sono anche immobili? No, certo. Le essenze ideali si muovono; e pure rimangono immutabili nella loro intrinseca natura, perchè non tutto ciò ch'è mobile, è mutabile. Le essenze ideali anche si mutano, ma sempre nella loro estrinseca fattura, ch'è quanto dire nelle proprietà accidentali e individuali che assumono, attuantisi nel tempo e nello spazio. E ciò viene comprovato chiaramente dall'esperienza. Dunque la ragione e l'esperienza insieme dimostrano, che non tutto ciò ch'è mobile è mutabile, sino al punto di perdere la sua intrinseca essenza, e divenire l'opposto di quel che è per necessità di natura.

Queste osservazioni, in sè stesse, non sono di gran momento; e ciò nullameno per difetto di esse è stata sconosciuta addirittura la vera armonia dialettica dell'universo. L'idealismo assoluto ha detto: *L'idea si muove*, dunque tutto si muta. L'assoluto si muta in relativo, ed il relativo si muta in assoluto, con eterno e necessario processo. Il materialismo ha detto: *La materia si muove*, dunque tutto si muta nella natura. Il minerale mutasi in vegetale, il vegetale in animale, l'animale in uomo. Tutte coteste mutazioni arbitrarie annullano la vera armonia dialettica dell'universo; e la ragione semplice, quanto innegabile è, che le distinzioni essenziali degli obbietti annullansi; ed esse annullate, ogni armonia trasformasi in disarmonia. La vera armonia dialettica dell'universo sta in non sacrificare la necessaria distinzione nella necessaria

relazione. A ciò si perviene, distinguendo prima di tutto la mobilità dalla mutabilità, e poscia fissando i limiti della mutabilità in relazione alla universale mobilità.

XI. Che nell'universo tutto si muova, oggi è un vero non meno di metafisica, che di fisica. Io ho negato il moto alla materia, considerata in sè stessa, e in ciascuna sua parte isolata, com'è da negarlo anche all'idea, meditata in sè stessa, e presa ciascuna isolatamente (Lib. III, c. I, n. XVIII). La materia e la idea, in sè stesse, non hanno moto intrinseco: questo moto compete solo alla *Mente*, e mediante la *Mente* trovasi nella totalità del mondo ideale e del mondo materiale. Ciò abbiamo provato in diverse maniere, e in diversi luoghi di questo lavoro. Lasciando di ciò, noi ora vogliamo toccare degli ultimi risultati delle scienze naturali intorno al movimento universale, e ad un centro di tale movimento universale.

Galileo, col suo trovato su la caduta de'corpi, stabilì il primo fondamento della scienza del moto universale. Il Newton, dopo il Galilei, applicò la scienza del moto ai corpi celesti; e divinò che il calore non fosse se non una maniera del moto. Tale divinazione divenne un fatto per opera del Fresnel, dell'Ampère, del Carnot, del Melloni, del Pianciani; e di più essa divinazione si applicò ad altri fenomeni naturali. Dopo gli ultimi studii del Waterston, del Mayer, del Thomson, del Joulé, del Kirchoff, del Fusinieri, del Cantoni e di altri nelle scienze fisiche, è ritenuto

il moto, quale universale fattore de' particolari fenomeni fisici del calore, della luce, del suono, dell'elettricità, del magnetismo, delle affinità chimiche e della gravitazione. Il P. Secchi osserva che « il cammino non è spianato interamente: grandi lacune lo interrompono ».[1] Ma egli afferma con importanti pruove di fatto, che i mentovati fenomeni della materia *dipendono dal moto*, così come prima di lui il Grove avea inclinato a crederli *modi del movimento*. Conseguitosi tale stupendo risultamento, la fisica attuale tiene in nessun conto i supposti fluidi imponderabili, e in nessun corpo riconosce uno stato assolutamente stabile e immobile. Il cristallo di rocca, altra volta dotato di forma stabile, oggi si decompone nel fuoco dell' idrogeno e dell'ossigeno condensati. Alcune stelle, altra volta giudicate fisse, si muovono pur esse; e tale scoperta, preparata dal Römer e dal Bradley, è stata perfezionata dall' Herschell.[2] Il cielo, detto firmamento, è nel fatto movimento equilibrato; e in tale movimento equilibrato trova il suo firmamento. La terra, che la fede avea creduta immobile per lungo tempo, *pur si muove*, esclamava il Galilei, inquisito d'aver sostenuto il moto della terra intorno al sole. Il sole, che la scienza avea giudicato immobile, la scienza medesima oggi dichiara mobile; ed assegna ad esso, dopo i calcoli del Bessel, un moto non minore di

[1] *Opera* cit. *Introduzione*.
[2] HUMBOLDT, Op. cit., vol. III, pag. 215.

619000 miriametri al giorno, cioè un doppio più intenso della velocità della terra.

La vita non è moto; ma noi abbiamo provato che senza il moto la vita non si manifesta, non si esplica (Lib. III, c. I, n. XIX). Il pensiero non è moto; e pure se il pensiero non si muove, cessa dall'esser principio attivo, che sente, intende, vuole e immagina. L'idea non è moto, nè ha in sè il moto; e pure se l'idea non acquista moto, passando dalla sua intrinseca unità alla sua estrinseca varietà, o vogliam dire dall'universale al particolare, diventa entità astratta e morta affatto. La *Mente* nè manco è moto; ma ha intrinseco a sè il moto, e perciò muove tutto: sì l'ideale, che n'è una sua intrinseca generazione, sì il reale, che n'è una sua estrinseca rigenerazione (Lib. III, c. IV, n. IV, XI). Dunque nell'universo tutto si muove, le molecole e le masse, la vita, il pensiero e l'idea; e tutto primitivamente si muove per intrinseca virtù motrice della *Mente*. Tutto questo universale movimento è armonioso; e tale venne dichiarato da quel sommo fisico di Giovanni Kepler, [1] da Bernardino de Saint-Pierre [2], da Adolfo Bastian [3] e da più altri. E per che ragione? La principale è, che nell'universale movimento qualche cosa resta,

[1] *Opera omnia*, vol. V, dove ha luogo *Harmonices mundi;* Francofurti, 1854.

[2] *Harmonies de la nature*: Paris, 1815.

[3] *Der mercsch in der geschichte*, dove si trova uno stupendo capitolo *Der harmonische Kosmos*. Non ho citato il *Cosmos* di HUMBOLDT, pur tanto conosciuto.

e qualche cosa cambia. Resta tutto ciò ch'è essenziale; cambia tutto ciò ch'è accidentale. Il che consuona, e ciò sia di riconferma delle cose dette, con la legge de' gradi, che si trova nell'universo. Dove nell' universal movimento niente restasse immutabile, tutto sarebbe sottoposto alla legge de' salti, legge già provata contraddittoria, impossibile. Sottoposto l'universo a siffatta legge, se legge possa dirsi, tutto in esso travolgerebbe nel *caos*; sì che il *cosmos* da esso sparirebbe affatto. Il *gran mare dell' essere*, condannato non solo a mutar *flussi* e *riflussi*, anche *fondo*, perderebbe ogni stabilità; e l'armonia dialettica dell' universo diverrebbe un nome vano, com'era la virtù per Bruto.

In tanto universale movimento, in cui alcune cose stanno, e altre passano, è necessità che una stia, come universal centro di tutte le cose che stanno e passano. Non pure la metafisica sente il bisogno d'un centro metafisico, per ispiegare l'universale relazione del mondo sensibile e del mondo intelligibile, che costituisce l'armonia dell'universo. Eziandio la fisica avverte il bisogno d'un centro fisico, per ispiegare l'universale attrazione, che forma l'armonia della natura. La filosofia, in sul principio, cercò in confuso l'uno e l'altro centro. Pitagora, nella monade concepita come primo uno (τὸ πρῶτον εν), vedea anche il centro del sistema planetario: al quale rapportava non il solo sistema solare, ancora gli altri sistemi stellari, anticipando di molti secoli la scoperta moderna delle stelle doppie e multiple.

Lasciando della fisica antica e di quella del medio evo, è certo che la fisica moderna, avvalendosi dell'esperienza con la osservazione telescopica, della ragione col calcolo matematico, ha riconosciuto che un centro universale dee esservi, intorno a cui si attraggono le varie forze della natura, secondo la varia grossezza delle masse, e la varia lunghezza delle distanze. In su le prime l'astronomia segnò, siccome centro comune, il sole; avendo osservato che innumerevoli pianeti, per molteplici cerchi concentrici, girano tutti intorno al sole. Sembrava così assicurato il gran centro fisico degli altri piccoli centri fisici.

Altri esperimenti ed altri ragionamenti fecero prima dubitare, e poscia affermare risoluto che il sistema solare è uno de' sistemi siderei, perchè il medesimo sole, oltre ad avere il suo moto intransitivo, ha il suo moto transitivo. Questo moto transitivo, o di traslazione che dicasi, venne assicurato dalle osservazioni del Brandley, del Mayer, del Lambert, del Lalande, del Bessel e di più altri. Assicurato il moto transitivo del sole, ne seguiva che il sole non era più il massimo centro fisico. Il celebre astronomo Guglielmo Herschell, appoggiato ad altre induzioni, giunse con certezza a stabilire che il movimento di tutti i pianeti, anche del sole, abbia il comune e massimo centro vicino alla costellazione di Ercole.

Dopo ciò, rimaneva a sapere se nella costellazione di Ercole si trovi un pianeta, che, nuovo sole, sia centro unico degli altri soli, o se in natura manchi affatto tale centro unico, ed invece

vi sia un incastramento di centri all' infinito fra loro equilibrati, o se la stessa costellazione di Ercole corra verso altro punto, che sia davvero il centro massimo della natura. Al proposito l' Humboldt scrive: Lo studio del nostro mondo planetario, nel quale da' piccoli sistemi di Giove, di Saturno e di Urano si passò al sistema generale del sole, fece pensare che esista un mondo sidereo, dove innumerevoli gruppi parziali, siti a distanze vicendevolmente, immense, sottostarebbero ad un vincolo prepotente, come dire ad un gran corpo centrale, che sia una specie di sole dell'universo. Se non che a questa ipotesi, che solo appoggiasi su l'analogia col sistema solare, contraddicono i fatti sinora osservati.[1] Dunque l'esperienza non è favorevole alla ipotesi di un unico centro, allogato in unico pianeta. Sarà l'esperienza favorevole alla ipotesi, che la stessa costellazione di Ercole sia parte di altra costellazione, verso di cui quella volge, come ad unico e massimo centro? Questo fatto, sino ad ora, ignorasi per esperienza. Ma anche l'esperienza un giorno discuopra il muoversi della costellazione d' Ercole inverso altra costellazione, con ciò nè manco si sarà trovato l'unico centro, giacchè la medesima nuova costellazione trovata consterà senza dubbio di varii centri equilibrati. Fino ad ora l'esperienza conforta solamente la ipotesi di più centri, che, dotati di massima virtù attrattiva, non solo si attraggono fra loro, per met-

[1] *Opera* cit., vol. III, pag. 327.

tersi in equilibrio, ma attraggono intorno a loro tutte le altre parti della natura. Per tanto il centro fisico, giusta i dati dell'esperienza, è vario, e non uno, ciò è a dire consta di molti centri, fra loro incastrati ed equilibrati, forniti di forza attrattiva massima, perchè gli altri centri potessero volgere tutti verso quel gruppo, come a massimo centro attrattivo. Il che è conforme al concetto dialettico della natura, posto da noi nel necessario Vario e non nel necessario Uno; in modo che sia impossibile ricercare in seno di lei un sommo Uno, vogliasi o generatore, come già provammo (Lib. III, c. I, n. V), o attrattore, come ora è provato.

Il centro fisico essendo essenzialmente Vario, presuppone l'Uno. Di qui il centro fisico presuppone il centro metafisico, ch'è essenzialmente Uno, perchè quello solamente in questo trova sua possibilità e intelligibilità. Ancor pongasi che in progresso di tempo si discuopra unico il centro fisico, sarà desso sempre limitato; e se limitato, come potrà abbracciare l'illimitata varietà delle forze mondiali? Di più, ancor si pervenga a trovare un unico centro fisico, questo sarà sempre particolare; e come per esso potrà intendersi la universale attrazione, se l'universale spiega il particolare, non il particolare l'universale. Infine, anche possibile la scoverta di unico centro fisico, questo non cesserà d'essere Vario per natura, e di presupporre l'Uno; e di più la scoverta del centro fisico non è anche la scoverta della origine prima di esso. A quest'ulti-

ma scoverta non si perviene senza il centro metafisico della *Mente suprema dell'Universo*.

L'affinità chimica e la resistenza meccanica, che sono le principali forze della natura, non basteranno mai a spiegare come in seno di essa trovisi un centro, intorno a cui convengano tutte mai le altre parti della natura, e insieme formino, come dice l'Agassiz, un ammirabile armonia, e un'infinita varietà nell'unità.[1] Io già ho provato che la sola materia non ispiega nè manco il cosmo fisico (Lib. III, c. I, n. XVII). Chi veggendo un grosso cumulo di pietre, dicesse che da sè stesse, senza bisogno d'intelligente architetto, si compongano col tempo a ordinato e maestoso palagio, farebbe ridere altrui. E pure oggi si ride (chi il crederebbe?) di colui che risoluto sostiene, che tanta grandiosa e sublime armonia della natura non è possibile senza un ideale disegno, e questo non è possibile senza un mentale principio. Altri rida come e quanto voglia, ma sempre al di sopra del riso è il ragionevole; ed è ragionevole, ragionevolissimo, che il centro fisico, comunque si concepisca, o per un gruppo di centri equilibrato, ch'è la ipotesi più consona alle ultime esperienze, o per un solo massimo centro, ch'è la ipotesi meno confortata da esperienza: sempre, ripeto, esso centro fisico arguisce un centro metafisico, che consiste nella *Mente suprema dell'universo*.

XII. Il movimento universale, del quale fino ad ora abbiamo parlato conforme alle ultime teo-

[1] *Opera* cit., pag. 24.

riche delle fisiche scienze, consta di categorie, che, accordate insieme, fanno dell'universo un armonioso processo logico obbiettivo. Il rimprovero fatto dà Bacone ad Aristotile, d'aver composto l'universo di categorie, non è giusto. Bacone tolse dall'universo tutto ciò che v' ha di razionale e di finale, come praticano oggi i positivisti, suoi devoti discepoli, e perciò messe in mala voce le categorie ed il principio di finalità. Un universo, destituto d'ogni razionalità e finalità, riducesi ad un meccanismo fatale, e, peggio, casuale. Lasciando per ora della universa finalità, dico che la universa razionalità è nelle categorie, che formano un armonioso processo logico nell'universo.

Per me le categorie, com' è provato a dilungo nel primo volume, sono, più che vuote predicazioni dello spirito umano, determinazioni essenziali dell'essere sì reale, sì ideale e sì mentale. Assodato fino ad ora che l'universo consti di determinazioni reali e ideali, procedenti da una prima determinazione della *Mente;* vedesi per questo che l'universo sia un sistema armonico e logico di categorie. A suo luogo abbiamo ridotte le categorie alla tesi, all'antitesi, alla sintesi, e fra esse riconosciuto un perfetto processo armonioso dall' Uno al Vario, e dal Vario all'Uno. La tesi, come determinazione essenziale iniziativa, è l' Uno che involge il Vario: l'antitesi, come determinazione essenziale successiva, è il Vario che si svolge dall' Uno: la sintesi, come determinazione essenziale terminativa, è il Vario che

si rinvolge nell' Uno. Le quali tre categorie formano un armonioso processo logico innegabile, necessario e mirabile: innegabile, essendo fondato nell'essere, che, nella gemina relazione verso sè e verso altro, abbraccia le tre mentovate categorie; necessario, in quanto le tre determinazioni categoriche sono essenziali e non accidentali, e quindi necessarie conseguenze di qualunque essere; mirabile, attesochè le tre determinazioni essenziali sono tre momenti categorici, intimamente connessi, e composti insieme a sublime armonia dialettica, dall' Uno al Vario e dal Vario all' Uno. La quale armonia forma un perfetto sintesismo categorico.

L'universo è appunto tale perfetto sintesismo categorico. Se l'universo, nel suo concetto dialettico, è armonia dialettica dall' Uno al Vario, e dal Vario all' Uno; e, da altra parte, fra le categorie ha luogo la stessa armonia, è chiaro che l'universo sia davvero un perfetto sintesismo categorico. E siccome tale sintesismo è logico, o, ch'è lo stesso, armonioso processo logico obbiettivo; così l'universo è armonioso processo logico obbiettivo. Il che si pare anche da questo: che la logica, oltre ad esser subbiettiva, constante di giudizii subbiettivi, è obbiettiva, ed abbraccia giudizii obbiettivi (Vol. I, Introd., num. VII). Tanto i giudizii subbiettivi, quanto i giudizii obbiettivi, sono determinazioni mentali; salvo che ne' giudizii subbiettivi opera la nostra mente, nei giudizii obbiettivi opera la *Mente suprema dell'universo.* Essendo l'universo, nella sua ar-

monia dialettica, determinazione essenziale d'una *Mente*, e non già d'un' idea o di una materia inconsciente, è innegabile che l'universo è armonioso processo logico obbiettivo, risultante di giudizii obbiettivi. Questi giudizii obbiettivi sono gli uni inanellati con gli altri, e tutti procedenti da un primo giudizio obbiettivo, che la *Mente* pronunzia seco stessa, e pel quale si afferma nella necessaria determinazione verso sè, come *essente*, e nella necessaria determinazione verso altro, come *efficiente*. Appunto per esser gli obbietti tutti dell'universo tanti giudizii obbiettivi, dipendenti da un primo giudizio divino, l'universo è un fatto eminentemente razionale, anzi è una scienza obbiettiva, composta, come direbbe l'Agassiz, di *espressi pensieri divini*.[1]

XIII. L'universo, oltre ad esser un fatto razionale, è un fatto morale, in quanto sia non solo un sintesismo di determinazioni categoriche razionali, anche un sintesismo di determinazioni categoriche finali. Già le determinazioni categoriche dell'universo essendo razionali, per ciò medesimo sono finali, perchè la concreta razionalità è concreta finalità. Il solo irragionevole può concepirsi vuoto d'ogni fine. Si aggiunga ancora che se il processo categorico non fosse anche finale, si ridurrebbe ad un processo d' indifferenti determinazioni. Il solo indeterminato può esser indifferente: determinazione indifferente è una intrinseca contraddizione. Assai bene l' Hart-

[1] *Opera* cit., pag. 218.

mann avverte, che se nella natura mancasse un fine obbiettivo (*objective Zweck*), il processo naturale sarebbe una indifferente variazione, perchè dove trovasi obbiettivo sviluppo (*objective Entwickelung*), bisogna che primieramente s'abbiano fini obbiettivi. [1] Fino qui bene, benissimo. Se non che, l' Hartmann tutto ciò fa opera dell'*Inconscio,* come se sia possibile un ordine di fini, senza una *Mente* che tutto stabilisca, primitivamente. Un tal vero non potendosi mettere in dubbio, dopo tutte le prove allegate, veggiamo in che consista il processo finale.

Il quale sta nelle progressive ascensioni, o gradazioni che dicansi, degli esseri di natura. Per siffatte progressive ascensioni si ha una seguenza di fini, gli uni subordinati agli altri, e tutti coordinati ad un ultimo fine. Nella natura, infatti, il minerale è subordinato al vegetale, l'uno e l'altro subordinati all'animale, tutti e tre coordinati fra loro e subordinati all'uomo,

> Che vive e sente, e sè in sè rigira. [2]

E giusto perchè l'uomo non solo vive e sente, come tutti gli altri animali, ma sè in sè rigira mediante la piena compenetrazione di sè stesso, consistente nel fatto della coscienza; l'uomo, ripeto, è ultimo fine in riguardo agli esseri della natura, ed è anche primo principio di altre progressive ascensioni e gradazioni, che costituiscono altra seguenza di fini, subordinati gli uni

[1] *Opera* cit., pag. 27.
[2] DANTE, *Purgatorio*, XXV.

e gli altri inverso un ultimo fine assoluto. Della subordinazione degli esseri tellurici all' uomo abbiamo detto nel concetto dialettico della natura. Al presente, supposta questa subordinazione, dobbiamo considerare l'altra, ch'è opera dell'uomo; acciocchè abbiasi un concetto, almeno generico, del processo finale dell'universo.

L'uomo, come essere cosciente per eccellenza, è in grado di possedere sè stesso, e di possedere tutta la varietà, che d'ogni intorno il circonda. Voglio alludere alla varietà delle idee, alla varietà delle cose, alla varietà delle persone, alla varietà de' fatti, rendendosi di tante varietà, con la unità del suo spirito, centro universale. Acquistando l'uomo possesso delle varie idee, ha luogo la scienza: delle varie cose, l'arte: delle varie persone, la società: de' varii fatti, la storia. Certo, nella scienza entra la varietà non meno delle idee, che delle cose, delle persone e de' fatti; e così ancora nell'arte penetra la varietà non pure delle cose, anche delle idee, delle persone e de' fatti; ed il medesimo va detto per la società e per la storia. Pure nessuno può rivocare in dubbio il predominare delle idee nella scienza, delle cose nell'arte, delle persone nella società, de' fatti nella storia.

Come che sia di ciò, che or non leva, ben leva osservare che l'uomo, per le vie mentovate, tutto trae a sè, come ad ultimo fine; sì che pare che l'universo conchiudasi in lui, e lui ne sia l'ultimo fine assoluto, siccome avvisò Aristotile nel I *della Politica*, e dopo del *Maestro di color*

che sanno han ripetuto tanti altri. Se non che l'uomo, che, per la coscienza, è il più grande fra gli esseri di natura; è, per la stessa coscienza, il più misero fra gli esseri di natura. E perchè? Perchè se per la coscienza crea la scienza, l'arte, la società, la storia, per assoggettare a sè l'universo; con la medesima coscienza dimanda l'infinito nella scienza, l'infinito nell'arte, l'infinito nella società, l'infinito nella storia: infinito dimandato sempre, e non afferrato mai. Taluno dirà: è quistione di tempo. Sia pure; e fino ad ora l'universo, ch'è sempre processo finale, è mancato d'un fine asssoluto? E senza ciò, sarà possibile col tempo non esclamare più: *Homo sum, et nihil humani alienum puto?* E sarà possibile cancellare le altre due sentenze, che da quella prima derivano: *Humanum est errare: Humanum est delinquere?* E con tali e più altre gravi difficoltà, come poter aggiustar fede all'avvenire d'una scienza, d'un'arte, di una società, di una storia, che aggiungano l'ideale infinito della perfezione? Del resto, venga pure tale giorno, per chi verrà? Per i pochi futuri eroi della scienza, dell'arte, della società, della storia; e per coloro che potranno assaggiare le briciole della mensa da essi apparecchiata. E tutti gli altri vissuti prima, perchè condannati a non godere del fine assoluto? Possibile che non abbiasi nè manco democrazia ragionevole in risguardo al fine dell'universo? La cosa è davvero dolorosa, e tanto più, in quanto che la proposta di un futuro paradiso aristocratico vien proprio dai

materialisti, che la fanno da democratici nella vita pratica!

Dovrà del tutto abbandonarsi la ricerca del fine ultimo dell'universo? Così arbitrano alcuni positivisti.[1] Ma se costoro fondano in gran parte la loro filosofia nella storia del genere umano, è appunto tale storia che domanda imperiosa una risposta circa all'ultimo fine dell'universo. Da siffatto lato gli speculativisti la vincono sui positivisti. Coloro confessano indispensabile una soluzione quanto al fine ultimo dell'universo. Credono trovarlo nel pensiero dell'uomo.

Contro a tale soluzione stanno le difficoltà già allegate, e ben altre, che potrebbero recarsi. Non vuolsi preterire che il processo degli speculativisti, e qui parlasi degli hegeliani, intrigandosi in contraddizioni, queste ingenerano negli ordini pratici la noia, fenomeno così bene studiato dal Leopardi, e trovato peggiore del dolore. E veramente se il dolore incita l'uomo al lavoro, la noia lo gitta nell'ozio, ch'è assoluta negazione d'ogni virtù. Laonde alla filosofia hegeliana, di là dal Reno, muovesi oggi a preferenza questo rimprovero « d'aver assonnata per lungo tempo la patria fra sofismi e chimere, e resala indifferente alla libertà, con mostrarle tutte le cose sottoposte a contraddizioni eterne e necessarie ».[2] La presente grandezza della

[1] Comte, *Cours de la phil. positive*, Tom. I, pag. 4; ed. cit. Littré, *A. Comte et la phil. positive*, pag. 107; ed. cit.

[2] Langel, *Science et philos.*, pag. 295; ed. cit.

Germania attribuire a ben altre cagioni, che non allo speculativismo assoluto.

Frattanto volendo pur concludere qualcosa circa al fine assoluto dell'universo, possiamo asseverare che il pensiero dell' uomo rappresenta l'ultimo fine del nostro sistema planetario, non già l'ultimo fine assoluto dell' universo. Rispetto a questo fine non ponno farsi che delle probabili induzioni. Le due quistioni della prima origine e dell'ultima fine dell'universo, a considerarle nel loro modo speciale di effettuarsi, presentano e presenteranno sempre de' lati oscuri, perdendosi le due ricerche in un passato e in un avvenire impenetrabili. Lo scioglimento de' due problemi può farsi appena in via generale, perchè ne' due casi la ragione è abbandonata in gran parte dall'esperienza. Laonde come per via generale abbiamo porta la soluzione del primo principio dell'universo; così quanto all'ultimo fine accenneremo alcuni principii generali.

In primo luogo sappiamo con certezza che se l'essere non può derivare dal nulla, nè manco l'essere può ritornare nel nulla. Questo principio persuade che non possa immaginarsi o un totale annientamento, o un totale assorbimento dell'universo. In secondo luogo si è certi ancora che ogni fine dee avvenire proporzionato all' essere, considerato questo nella gemina e necessaria relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Quest'altro principio persuade che se l'essere, ad esempio, è sensitivo, il fine dee esser sensitivo: se intellettivo, intellettivo; e non meno verso sè stesso, che

verso altro distinto da sè stesso. In terzo ed ultimo luogo non è dubbio che il fine proporzionato a sè e ad altro deve esser effettivo, altrimenti il nesso necessario di mezzo a fine verrebbe meno, mancando uno de' termini che il costituisce. Quest' ultimo principio persuade che come la prima origine dell'universo è il pensiero concreto e non astratto, così l'ultima fine dell'universo dee esser il pensiero concreto e non astratto: il quale pensiero, giusta il nostro mentalismo dialettico, è la *Mente suprema dell'universo*. Da tutto ciò deriva che l'armonia dialettica dell' universo dall'Uno al Vario e dal Vario all'Uno, è in fondo armonia finale, che ha per ultimo esito, così come ha per primo inizio, la *Mente suprema dell'universo*.

A questa notizia generalissima ponno aggiungersi delle induzioni senza numero, più o meno ingegnose, più o meno probabili. Io lascio da banda siffatte induzioni, nelle quali può campeggiare più il fervido sentimento, che il freddo ragionamento, scambiando il filosofismo in misticismo. Fra colui che spende sua vita in beneficare altrui, contentandosi d'una contezza generale dell' avvenire, e colui che discervellasi a leggere nell'avvenire, non brigandosi delle altrui oppressure, preferisco il primo al secondo. Il primo fa il bene, perchè bene: il dovere, perchè dovere: la virtù, perchè virtù, che son le cose più sostanziali a rispetto del fine ultimo dell'universo.

XIV. L'armonia dialettica, fino ad ora contemplata non meno nelle parti, che nel tutto del-

l'universo, pare venga turbata, anzi annullata da innumerevoli contraddizioni. Se nell'universo le contraddizioni fosser davvero sussistenti, l'armonia dialettica dell' universo sarebbe annullata, perchè i termini contraddittorii sono affatto inconciliabili: *res olim et semper insociabiles.* Invece le contraddizioni dell' universo sono apparenti, constando esse di termini contrarii, che per natura comportano un mezzo conciliativo, e conferiscono ad armonia, e non a disarmonia. La formola generale de'termini contrarii è: una medesima cosa può essere e non essere nel medesimo tempo, sotto diverso rispetto.

Con queste ed altre norme, stabilite nel primo volume, abbiam potuto in questo secondo volume trasformare in sussistenti conciliazioni le apparenti contraddizioni dell'universo. La principale contraddizione apparente, che presentava l'universo, considerata nella sua totalità, era fra l'Uno ed il Vario. A prima giunta sembra che l'Uno escluda il Vario, e che il Vario l'Uno. Tale contraddizione si è superata, mostrando che l' Uno concreto include il Vario, e che il Vario concreto include l' Uno, sotto diverso rispetto. Così l' universale contraddizione si è convertita in universale conciliazione. In particolare poi osservammo che l' Uno concreto tanto più include il Vario, quanto più si considera in relazione verso altro distinto da sè; e, per opposito, il Vario concreto tanto più include l'Uno, quanto più si medita in relazione verso altro distinto da sè. Di qui l' assoluto, chiarito essenzialmente Uno,

ha presentata maggiore varietà in relazione al relativo; ed il relativo, chiarito essenzialmente Vario, ha presentata maggiore unità rispetto all'uomo, che per lo spirito si trova in relazione più prossima con l'assoluto, e minore unità rispetto alla materia, che trovasi in relazione più remota con l'assoluto. Al che accennò Boezio là dove scrisse: *Quanto enim unaquaeque unitas propinquior fuerit primae et verae unitati, tanto materia formata per illam erit magis una et simplex; et e converso, quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior.* [1]

Altre apparenti contraddizioni porgeva l'universo, risguardato nelle sue parti; come dire quelle fra l'infinito ed il finito, fra l'immenso e lo spazio, fra l'eterno ed il tempo, fra l'illimitato ed il limitato, fra il necessario ed il contingente, fra il simile ed il dissimile, fra lo spirituale ed il materiale, fra l'intelligibile ed il sensibile, fra la ragione e l'esperienza, fra le idee ed i fatti, fra il semplice ed il composto, fra il possibile e l'essere, fra l'essere ed il non essere.

Tutte queste apparenti contraddizioni e più altre ancora, son diventate sussistenti conciliazioni, riducendo i termini apparentemente contradditorii a termini contrarii. Fra i quali non solo è possibile l'armonia, ma senza de'quali non è attuabile armonia di sorta nell'universo. In fare la riduzione de' termini contradditorii in

[1] *Dialectica*, pag. 682; Venetiis, 1560.

termini contrari abbiamo di preferenza meditata sempre ciascuna cosa in relazione verso sè, e verso altro distinto da sè. Perchè « colui che indaga nella Natura solamente la Natura e non lo Spirito, o nello Spirito solamente lo Spirito e non Dio, o cerca lo Spirito fuori della Natura e senza della Natura, o Dio senza lo Spirito e fuori dello Spirito, non troverà nè Natura, nè Spirito, nè Dio, ma perderà di vista tutte e tre coteste entità fondamentali ». [1]

Avendo l'universo studiato ne' concetti dialettici, che lo costituiscono, e ne' concetti sofistici, che vi appariscono, crediamo aver dai lati principali contemplata la dialettica dell'universo. Dopo tutte le quali cose, egli è chiaro che la dialettica dell'universo è sussistente, così come sono sussistenti in esso le conciliazioni; e che la sofistica dell' universo è apparente, così come sono apparenti in esso le contraddizioni. Laonde altrove mi venne scritto: A quella maniera che le apparenti dissonanze accrescono la bellezza e la sublimità della musica; del pari le apparenti contraddizioni non iscemano la certezza e la grandiosità della dialettica universale. [2]

[1] De Buader, *Der Geist des Menschen in der Natur*, pag. 59; Stuttgart, 1849.

[2] *Della filosofia razionale*, Vol. II, lez. XXVIII.

LIBRO IV.

Επ:μοινωνοῦσι πασαι αἱ επισήμαι αλλήλαις.

Aristotile, *Anal. Poster.*

Omnes artes.... habent quoddam commune vinculum.

Cicerone, *Orat. pro Archia.*

Est impossibile, ut alter rerum naturae sit ordo, et alter speculationis.

Rustico Diacono, Contra acaephalos.

Capitolo I.

Enciclopedia conforme a scienza dialettica.

I. Fino qui dell'armonia dialettica dell'universo, effettuato dalla mente divina. Da indi in poi dell'armonia dialettica dell'universo, attuato dalla mente umana. Questo secondo universo, rappresentato principalmente dalla scienza, dall'arte e dalla civiltà, non è diviso dal primo universo. È provato, or non è molto, che dopo che tutte le parti dell'universo si adoperano a comporre l'uomo; l'uomo, dal canto suo, s' ingegna a ricomporre tutte le parti dell'universo mediante la scienza, l'arte e la civiltà. A compiere la materia, bisogna esaminare se le molti-

plici contraddizioni, che intervengono nella scienza, nell'arte e nella civiltà, sieno apparenti o sussistenti.

Spesso l'uomo presume collegare o separare quel che non si può. In tal caso han luogo contraddizioni sussistenti. Le quali contenendo effettiva disarmonia sofistica, non possono partorire effettiva armonia dialettica. Da altra parte, può affermarsi che l'uomo produce sempre sussistenti contraddizioni? Questo non è, giacchè se in diversi prodotti dell'umano ingegno trovansi delle cose intrinsecamente impossibili, cioè contraddittorie, v'ha ancora ed a gran copia dei fatti, per sè stessi coerenti, che hanno prodotto e che producono tuttavia grandissimo bene al gener nostro. Per tanto nell'universo, di cui l'uomo è principale inventore ed ordinatore, non solo avvengono fatti incoerenti, che ne turbano ed annullano l'armonia dialettica, succedono anche fatti coerenti, che ne formano e perfezionano l'armonia dialettica. Noi, dunque, dobbiamo studiare negli uni e negli altri fatti, considerati già nella loro massima generalità; a fine d'intendere come e quando ottengasi dialettico processo armonioso nella scienza, nell'arte e nella civiltà.

II. Cominciando dalla scienza, contempleremo l'armonioso processo dialettico prima nella enciclopedia, poscia nella filosofia. Negli esordii dell'umano sapere la enciclopedia era assai ristretta. Col tempo s'è molto allargata, e tende ogni dì più ad allargarsi. Secondo che l'uomo prende

maggiore consapevolezza delle cose esistenti nell'universo reale, allargasi l'universo scienziale, ora con l'ampliazione di antiche scienze, ed ora con la creazione di nuove scienze. Tale fatto innegabile dà occasione a doppio progresso: intensivo, consistente nel crescere la profondità delle scienze, coltivate da lungo tempo; estensivo, consistente nel crescere la moltiplicità delle scienze. Del gemino progredire non sempre gli uomini accorgonsi. Il Leopardi ben nota che « come niuno sente il perpetuo moto che ci trasporta in giro insieme colla terra, così l'universale degli uomini non si avvede del continuo procedere che fanno le sue conoscenze ».[1] Le quali parole tanto più sono preziose, in quanto che contengono una felice contraddizione del sommo scrittore italiano, che spesso deride, sovrattutto nel dialogo di *Tristano e di un amico*, ogni maniera di progresso.

Intanto importa osservare che i due progressi, intensivo ed estensivo, producono in seno della enciclopedia un'apparente contraddizione fra la unità e la varietà delle scienze. Il progresso intensivo aumenta la fede per la unità dello scibile; laddove il progresso estensivo accresce la fede per la varietà delle scienze. Col primo progresso una scienza è profondamente studiata, e diventa, per chi la coltiva, centro di tutto il ciclo scientifico. Col secondo progresso, al contrario, conseguesi maggior numero di scienze,

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 252; Firenze, 1845.

senza che badisi alla loro primitiva unità. Laonde fra gli scienziati spesso avviene che la risoluta affermazione d'una scienza inferisce la tacita negazione delle altre scienze; e, per converso, la risoluta affermazione di moltiplici scienze induce la implicita negazione d'una scienza prima nel giro dell'umano sapere. Il Tommaseo, con fino accorgimento, scrive: Non poche sono le teorie, non pochi gli studi che sostenuti ed amati con grande ardore da taluni, furono e son tuttavia da molt'altri derisi ed aborriti come inutili o come dannosi al progresso delle vere ed efficaci dottrine.[1] Da tutto ciò deriva che dovendo assodare l'armonia dialettica, propria della enciclopedia, è da conciliare l'apparente contraddizione fra la varietà e la unità delle scienze.

III. Non è dubbio che le scienze sono varie. In ogni tempo si tentò di classificarle, conformemente ora al diverso modo di comunicarle, ora alle diverse facoltà che ponno coltivarle, ora al diverso stato del loro apparire e progredire, ora al diverso fine cui sono indirizzate, ora alla diversa materia in che si travagliano. Così, il distribuirsi appo gli antichi, non meno nella filosofia indiana, che nella filosofia greca, tutte le scienze in *esoteriche* e in *acroamatiche*, o vogliam dire in pubbliche e nascoste, è senza dubbio una classificazione dello scibile, giusta il diverso modo di comunicarlo agli uomini. Ancora, quell'altra distribuzione delle scienze in *teoreti-*

[1] *Antologia di Firenze*, del Febbraio 1831.

che e in *pratiche*, insegnata spesso dagli antichi, ripetuta spesso da' moderni, finalmente a ragione disapprovata dal Rosmini,[1] è certamente una maniera d'ordinare le scienze, secondo il fine cui possono dirigersi. Il Bentham, dirimendo tutte le arti e le scienze in *ontologiche* e *deontologiche*,[2] cioè in quelle che riguardano *l'essere* ed il *benessere*, si studiò d'accordare nella enciclopedia la materia col fine delle varie scienze.

Prima assai del Bentham Mario Nizolio in Italia, pensatore lodato e comentato in Germania dal Leibnitz,[3] s'era adoperato ad una generale ripartizione di tutte le scienze e di tutte le arti,[4] contemperando in essa la materia ed il fine. Il Nostro avea distinto, com'egli scrive, *Universum circulus doctrinarum omnium Encyclopedia*, ne' due principali gruppi della filosofia e della oratoria. Alla filosofia avea subordinata la fisica e la politica: alla fisica subordinate la teologia, la meteorologia, la geografia; alla politica l'etica, l'economia, il giuscivile. Alla oratoria avea sottoposte la rettorica, la grammatica, la poetica, la storia. In tale scompartimento di scienze e di arti è chiaro, comprendersi il mondo naturale, il mondo sociale,

[1] *Filosofia morale*, Vol. I, Prefazione.

[2] *Essai sur la nom. et la class. des princ. branc. d'arts et sciences;* Paris, 1842.

[3] *Dissert.* in M. NIZOLIO, etc.; ed. cit.

[4] *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophiloophos*, lib. III, cap. III; Parma, 1553.

il mondo intellettuale, ch' è quanto dire l'universo nelle sue parti e ne' suoi fini principali.

La classificazione enciclopedica nizoliana è certo meno difettosa di quella presentataci molto dopo da Bacone. Questi ridusse tutto il sapere umano alla storia, alla poesia, alla filosofia, in quanto che la storia *ad memoriam*, la poesia *ad phantasiam*, e la filosofia *ad rationem refertur*.[1] Egli sottopose in modo arbitrario il sapere alle sole facoltà subbiettive dell'uomo, ed anche in modo arbitrario divise queste, l'una dall'altra, come se nel trattare di ciascuna parte dell'umano sapere, ad esempio della storia, potesse bastare la sola memoria. La ripartizione baconiana delle scienze venne in gran parte accettata in Francia dal d'Alembert e dal Diderot, che tanto cooperarono alla pubblicazione del *Dizionario ragionato di scienze, di arti e mestieri*, cominciato a stamparsi nel 1751, e del quale furono compilatori molti eletti ingegni, pigliando tutti il titolo di enciclopedisti.

Anche la Germania, dietro l'esempio dell'Inghilterra e della Francia, prese parte a lavori di enciclopedia. I primi che a ciò si adoperarono furono il Sulzer ed il Gesner. Il Sulzer stampò nel 1756 in Berlino un *Compendio comparativo di tutte le scienze*, ed il Gesner pubblicò nel 1774 in Gottinga le *Prime linee d' introduzione intorno alla universale erudizione*. Dopo i tentativi del Sulzer e del Gesner s'ebbero altre opere

[1] *De dignitate et augum. scientiarum*, lib. II, cap. I.

di enciclopedia dell'Adelung, del Reimarus, del Klügel, dell' Eschènburg e del Krug. Quest'ultimo, verbicausa, nel suo *Saggio d'una nuova ripartizione delle scienze* (Versuch einer neuen Eintheilung der Wissenschaften) distingue le scienze tutte in naturali, positive e miste, annettendo a queste tre principali classi di scienze altre molte scienze.

L' Italia, negli ultimi tempi, incitata dall'opera altrui, pose mano a lavori di enciclopedia, quantunque era stata la prima a sentire simile bisogno. La classificazione di tutte le scienze e di tutte le arti del Nizolio, già ricordata: i nove libri di Plinio, intitolati: *Rerum humanarum et divinarum antiquitates et disciplinarum:* il libro *De reductione artium ad theologiam* di San Bonaventura, attestano chiaro che in Italia di buon' ora s'era avvertita la necessità d'una generale ripartizione di scienze e di arti. Oggi di tale materia si sono occupati in appositi lavori il Tommaseo, il Pessina, il De Pamphilis, il Ferrarese, il Garelli, il Longo; e nei loro sistemi filosofici il Rosmini, il Gioberti ed il Peyretti.

Al nostro tempo dànno una grandissima importanza alla enciclopedia i positivisti. Il Comte, nel suo *Corso di filosofia positiva*, insiste non poco in formare e legittimare l'albero scientifico, studiando di preferenza l'apparire ed il progredire storico delle varie scienze, e distinguendole tutte in astratte e concrete.[1] Lo Spencer si è ado-

[1] *Cours de philos. posit.*, Vol. I, pag. 68, 86, 115; ed. citata.

perato a perfezionare la classificazione delle scienze, fatta dal Comte, e riconfermata dal Littré.[1] Per lo Spencer tutte le scienze debbono andar distinte in astratte, in astratte concrete, ed in concrete. Fra le scienze astratte pone la logica, la matematica: fra le scienze astratte concrete la fisica, la meccanica, la chimica: fra le scienze concrete l'astronomia, la geologia, la biologia, la psicologia, la sociologia.[2]

IV. Tutti i quali tentativi per classificare lo scibile umano, più o meno arbitrarii, non esamino. Al proposito osservo che contengono questo di vero: che le scienze sono tanto varie, che torna difficile, se non impossibile, di stringerle in alcuni cardinali gruppi. S' immagini come cresca in immenso la difficoltà, ogni volta che cercasi una scienza suprema, o vogliam dire un Primo enciclopedico, che sia la somma unità a cui compongasi la sconfinata varietà dello scibile. Pure inchiesta siffatta non andò intentata. Appresso agli antichi la primazia scientifica rimase dubbia fra la matematica, la dialettica e la metafisica. Pitagora inclinò a dare essa primazia alla matematica, Platone alla dialettica, Aristotile alla metafisica. Aristotile, a dir vero, pose a capo di tutto il sapere, una scienza, che considera i *primi* (τά πρῶτα); la quale chiamò or dialettica, or metafisica, or teologia, ed ora, ch' è meglio,

[1] *Conserv. révolut. et positiv.* pag. 48-53; ed. cit.

[2] *Classification of the sciences*, etc., pag. 8-16; London, 1869.

Filosofia prima.[1] Mentre la più enciclopedica del mondo antico, e forse del mondo moderno, ben comprese che la filosofia dovea essere il centro del gran circolo scientifico.

La scuola d'Alessandria, da siffatto lato, seguitò le orme di Aristotile; e perciò fece l'apoteosi della filosofia. Sant'Agostino, nei primordii della sua vita scientifica, ancor fe' l'apoteosi della filosofia, in ispecie della dialettica, che chiarì *Artium et scientia scientiarum.*[2] Poi che la religione influì nel suo vasto sapere scientifico, principiò in lui *l'ancillari* dello scibile alla teologia. L'Aquinate, nel medio evo, compiè l'opera iniziata dal Tagastese, e sentenziò risoluto: *Theologia imperat omnibus aliis scientiis.* [3] San Bonaventura riconfermò la sentenza di San Tommaso nel suo trattatello *De reductione artium ad theologiam.* Dove, distinte le scienze e le arti tutte in meccaniche, sensitive e filosofiche, sottopose tutte alla teologia, che dichiarò prima per dignità ed universalità. Il Gioberti, fra noi, ha ristorata la opinione dei dottori del medio evo, credendo « che l'enciclopedia umana non è possibile, se la teologia non vi ha il principato ».[4] Se tutti fossero persuasi che la scienza, nel nostro secolo, non può essere nè ostile, nè servile alla religione, alcuni non ride-

[1] *Metaph.*, lib. VI, cap. I.
[2] *De ordine*, lib. I, cap. 4.
[3] *Proleg*, in lib. I *Sentent.*
[4] *Introd. allo stud. della filos.*, Vol. II, pag. 86; ed. cit.

rebbero della teologia, ed altri non la solleverebbero in cima a tutto lo scibile.

Altri pensatori volgendosi, per così dire, dal cielo alla terra, posero nella natura il Primo enciclopedico. Galileo avvisò che la natura è il proprio oggetto della filosofia; e perciò spesso raccomanda di studiare, più che nei libri d'Aristotile, nel gran libro della natura.[1] Al medesimo parere del Galilei si attenne Bacone. Questi rimproverava gli aristotelici di studiare l'universo o nelle categorie della logica, o nelle cellule dell'uomo; laddove la scienza *non in humani ingenii cellulis, sed in mundo majore consistit.*[2] Alla teologia concede appena d'essere il *portus humanarum contemplationum omnium.*[3] Andrea Maria Ampère, occupandosi a fare un albero enciclopedico, ne pose il tronco anche nella scienza della natura, e i rami principali nelle scienze cosmologiche e noologiche. Le prime distinse nella matematica, nella fisica, e nella fisiologia; le seconde nella filosofia, nella politica, nella psicologia, e nell'etica.[4]

Altri scienziati, persuasi che la natura era una parte dell'universo, si rivolsero all'uomo: il quale, col suo pensiero illimitato, può abbracciare tutti gli esseri dell'universo. Già abbiamo avvertito, stabilendo il concetto dialettico dell'uomo, che per molti oggi, massime in Germania, l'antropologia è

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 690; Firenze, 1718.
[2] *De dignitate et aug. scient.*, lib. I, cap. 5.
[3] Ibid., lib. 1, cap. 2.
[4] *Essai sur la philos. des sciences*; Paris, 1834.

centro d'innumerevoli scienze. Fra noi vi è stato Luigi Ferrarese, che, nel suo *Saggio di una nuova classificazione delle scienze*, pubblicato in Napoli nel 1829, ha posto il Primo enciclopedico nella scienza dell'uomo. Giacinto De Pamphilis, al contrario, nella sua *Genografia dello scibile*, ristampata in Napoli nel 1869, ha allogato il centro di tutte le scienze nella Natura e nell'uomo insieme, perchè « quella n' è causa obbiettiva, e questi n' è causa subbiettiva ».[1] L'Hegel ed il Rosmini, invece, osservando che nel quadro enciclopedico il protagonista non poteva esser nè la natura, nè l'uomo, nè la natura e l'uomo insieme, vollero che tale protagonista dovea consistere in un'Idea assoluta. Salvo che l' Hegel avendo opinato che la Idea, quale essenza dell'universo eternamente mobile, deve studiarsi dalla logica, chiarì la Scienza della logica (*Die Wissenschaft der Logik)* Primo enciclopedico.[2] Pel Rosmini fu l' Ideologia la *Scienza prima pura*,[3] perchè è l' Ideologia che dee studiare la Idea, quale essenza possibile immobile dell'universo. La critica già fatta nel primo volume alla Idea assoluta hegeliana e rosminiana (Lib. II, c. V, n XV), ci dispensa dal mostrare, che a quella unità ideale è male raccomandata la varietà reale di tutte le scienze.

V. Fatta breve esposizione de'pareri altrui intorno alla enciclopedia, veniamo senza più al

[1] *Geno-grafia dello scibile*, pag. 66; Napoli, 1869.
[2] *Encyklopädie*, n. 19-25; Berlin, 1845
[3] *N. Saggio*, Vol. III, pag. 205; Napoli, 1843.

nostro opinare. Noi non intendiamo d'occuparci della enciclopedia, ridotta a dizionario,. e sottoposta ad ordine affatto estrinseco, siccom' è l'ordine alfabetico. Solamente osserviamo che alcuni, più del dovere, hanno disapprovata siffatta maniera di tessere le enciclopedie, non potendosene sconoscere in alcuni casi il giovamento, chi voglia giudicare senza passione, e chi non presuma d'imparare in cosiffatti lavori scienze belle e compiute. Noi indaghiamo della enciclopedia, come scienza essa medesima, o vogliam dire come sistema organico di sapere. La enciclopedia, così intesa, è importantissima teoreticamente e in pratica: teoreticamente, essendo una riconferma della scienza dialettica negli ordini delle scienze tutte; in pratica, derivando dall'enciclopedia, fra tante cose buone, una buona pedagogia.

La scienza dialettica, indagando l'universale armonia fra l'Uno ed il Vario, ricerca anche nella enciclopedia l'armonia dialettica fra l'unità e la varietà delle scienze. La unità delle scienze è rappresentata da una prima scienza, o dicasi Primo enciclopedico; la varietà delle scienze da tutte le scienze seconde, che con quella prima debbono avere necessaria relazione. Dove l'armonia dialettica fra le scienze non fosse possibile, si renderebbero contraddittorie fra loro, distruggendosi a vicenda, e perdendo ciascuna il suo proprio obbietto e fine. Dunque la investigazione enciclopedica è tanto importante, quanto importante l'obbietto ed il fine proprio di ciascuna scienza.

La quale investigazione, col progredire delle scienze, non perde punto di rilevanza. Il progresso in quelle attuandosi, com'è detto, per intensità ed estensione; la intensità progressiva non ispiegasi senza la unità fra le scienze, e la estensione progressiva non intendesi senza la varietà delle scienze.

Se poi la enciclopedia si consideri dal lato pratico, del quale appena accenniamo, essa giova assai alla pedagogia. Ben fermata nella enciclopedia la classificazione delle scienze tutte, è con ciò ben preparato l'ordinamento degli studii in riguardo alla istruzione ed educazione; di che si travaglia la pedagogia. I principii universali di cui questa scienza ha bisogno, può del sicuro toglierli in gran parte dalla enciclopedia; in guisa che la pedagogia trasforma in enciclopedia pratica la enciclopedia teoretica. Lo *Speculum majus* di Vincenzo Beauvais, ristampato con molti schiarimenti in Germania dallo Schlosser, e che alcuni hanno per un trattato di pedagogia, apparso per la prima volta nel medio evo, è in sostanza un'enciclopedia mista di pedagogia, o meglio un'enciclopedia indirizzata a pedagogia. Gli studii pedagogici, coltivati oggi con tanta cura ed utilità in Germania, mostrano chiaro quanto in essi abbia influito la dottrina enciclopedica. I principii di educazione (*Grundsätzen der Erzichung*) del Niemeyer, de'quali si ha un dieci edizioni, sono composti principalmente al lume della enciclopedia. Prima del Niemeyer Plutarco, nell'opera

Della educazione de' figliuoli, desidera che i figliuoli ben educati assaggino almanco la enciclopedia. Di ciò basti, e si mediti il problema enciclopedico dall'aspetto dialettico.

VI. Sotto il quale aspetto abbiamo a fare due ricerche. La prima, della distinzione, che servirà a darci la varietà delle scienze. La seconda, della riduzione, che gioverà a comporre le varie scienze nella unità d'una scienza prima. Dall'uno e dall'altro lavoro si raccoglierà l'armonia dialettica dello scibile.

La distinzione delle scienze non vuol esser arbitraria. In ciò convengono tutti. Come evitare al proposito l'arbitrario? Alla stessa guisa, rispondo, che si è cansato nello studiare la varietà degli esseri di natura. Al caso si è provato che il dinamismo finale, più che il meccanismo reale, determina la vera differenza ed attinenza fra i principali esseri di natura. Il medesimo osserviamo rispetto alle principali scienze della enciclopedia. Ciò posto, in che sta il fine di qualsiasi scienza? Il Vico divinamente scrisse: *Finis autem omnium studiorum unus hodie spectatur, unus colitur, unus ab omnibus celebratur, Veritas.* [1] Il Bentham, di sopra nominato, pose a fine d'ogni scienza il benessere. Il vero, fortemente coltivato ed apprezzato, produce senza dubbio benessere; in guisa che il benessere sia posteriore al vero, e riducasi propriamente all'uso del vero. Per tanto lo scopo immediato della scienza è sempre il vero, a cui tien dietro il buono.

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 7; ed. cit.

Dopo l'avvertenza premessa, è chiaro che una logica ripartizione delle scienze debba appoggiarsi in una logica ripartizione del vero. Sempre uno è il vero, e consiste sempre in qualche cosa rettamente conosciuta. Qualche cosa conosciuta rettamente può venirci o dal mondo ideale, o dal mondo reale, o dal mondo sociale; e da noi conoscersi in modo retto mediante o la ragione, o la sensibilità, o la testimonianza altrui. Di qui il vero dirimesi in razionale, sperimentale e documentale.

A coteste tre sorte di vero si riferiscono le varie scienze. Al vero razionale appartengono tutte le scienze, dette speculative; come a dire le varie scienze metafisiche, le varie scienze matematiche, le varie scienze etiche, le varie scienze giuridiche, le varie scienze politiche, le varie scienze estetiche. Al vero sperimentale si rapportano tutte le scienze, appellate positive; come ad esempio la fisica, la meccanica, la chimica, la geologia, la mineralogia, la meteorologia, l'astronomia, la biologia, l'anatomia, la fisiologia, la botanica, la morfologia, la paleontologia e più altre. Al vero documentale si riferiscono tutte le scienze, che ponno denominarsi applicative, e che sono principalmente le scienze storiche, le scienze religiose, le scienze linguistiche, le scienze geografiche, le scienze statistiche, le scienze economiche e va discorrendo.

La distinzione delle scienze, or fatta, ha un saldo fondamento nel vero. Diventa subito arbitraria, se essa abbiasi per separazione d'una da

altra scienza. Così, allogando nel vero razionale le scienze speculative, nel vero sperimentale le scienze positive, nel vero documentale le scienze applicative; abbiamo con ciò voluto solamente mostrare che il vero predominante delle prime è il razionale, delle seconde lo sperimentale, delle terze il documentale. Dal predominio s'inferisca l'assoluta esclusione, e tosto la distinzione tornerà arbitraria, antidialettica, essendo evidente, che le scienze speculative si valgono anche del vero di esperienza e di autorità: che le scienze positive anche del vero di ragione e di autorità; e che le scienze applicative ancora del vero di ragione e di esperienza. Onde la distinzione delle scienze, che voglia esser dialettica, implica relazione tra esse. In fondo in fondo tutte le scienze sono miste, ed hanno, ciascuna, or più dello speculativo, che del positivo e dell'applicativo; or più del positivo, che dello speculativo e dell'applicativo; ed or più dell'applicativo, che dello speculativo e del positivo. Di tutto ciò conclusione importantissima è, che la distinzione conduce alla riduzione delle scienze, o, ch'è lo stesso, la varietà inferisce la unità di esse.

VII. In tanta varietà di scienze dovendo conseguire unità, giacchè il bisogno di questa non può negarsi, s'è in facoltà d'incominciare da unità subordinate, finchè si pervenga ad una suprema unità. Le unità subordinate ponno stringersi in tre grandi scienze, col comune titolo di filosofia, e appellarsi *Filosofia dello*

spirito, *Filosofia della natura*, *Filosofia della storia*. Non è dubbio che a queste tre principali unità scientifiche si riducono tutte mai le varie scienze. Difatto, nella *Filosofia dello spirito* raccolgonsi le varie scienze speculative: nella *Filosofia della natura* le varie scienze positive; nella *Filosofia della storia* le varie scienze applicative.

Ciò posto, le tre filosofie dello spirito, della natura e della storia, formano tre circoli scientifici subordinati. Tali circoli, per la provata relazione fra tutte le scienze, sono concentrici; sì che debba darsi un sovrano circolo scientifico, in cui conchiudonsi i subordinati circoli scientifici. Quale sarà tale circolo sovrano scientifico, o dicasi centro supremo scientifico? La risposta è chiara ed innegabile. Se i tre circoli scientifici subordinati coincidono nell'essere scienze filosofiche; seguita che il circolo supremo scientifico debba essere scienza filosofica, e che il titolo, meglio ad essa competente, è di *Filosofia prima ed universale.*

Ora che siffatta filosofia costituisce il Primo enciclopedico, è da chiarirlo per bene; tanto più che oggi non volgono tempi assai propizii alla *Filosofia prima ed universale*, da tutti appellata filosofia, senza più. Nè manco propizii volgono i tempi per la *Filosofia dello spirito*, per la *Filosofia della natura*, per la *Filosofia della storia;* e insomma, per tutto ciò che sappia di filosofia. Pure, chi ben guardi, l'odierno odio è contro la filosofia al tutto *aprioristica;* dalla

quale io mi son tenuto lontanissimo, persuaso ancor io che una tale filosofia dà in vuote ed astruse generalità. Ciò nonostante con grande difficoltà al momento si aggiusterà fede ad una *Filosofia prima ed universale*, che sia il comun centro della intera enciclopedia. È dunque da esaminare tale pronunziato.

VIII. Come nel giro de' principii alcuni hanno primazia ed universalità relativa, ed un solo dee possedere primazia ed universalità assoluta; così negli ordini delle scienze una sola scienza dee avere primazia ed universalità assoluta, e le altre possono ottenere primazia ed universalità relativa. La matematica, verbigrazia, è certo prima ed universale, però prima ed universale in modo relativo, cioè solamente rispetto alle scienze fisiche. Ogni volta che la primazia e la universalità della matematica si è voluta chiarire assoluta, facendola pernio di tutte le scienze; si sono avuti nello scibile trovati ingegnosi, ma sempre pericolosi. L'assioma geometrico: due quantità uguali ad una terza sono uguali fra loro, si è voluto applicare alla logica; e n'è seguita l'opinione affatto ingiusta, che il sillogismo, in tutte e tre le sue forme, puro, empirico e misto, sia regolato dal principio d'identità. Il Krause ha voluto applicare oggi le progressioni geometriche al processo ascensivo delle forme telluriche, a cominciare da'cristalli insino all'uomo; [1] e nella metafisica si è introdotta

[1] *Lehrbuch der Combinationenlehre*, pag. 56; Dresden.

l'altra ingiusta opinione, che la differenza fra gli esseri di natura sia solo quantitativa Herbert Spencer insiste non poco nelle sue opere, che il vero progresso delle scienze consiste nel passare dallo studio della qualità allo studio della quantità. Ma se ciò è vero per le scienze fisiche, non è punto vero, anzi è funesto per le scienze metafisiche; ed ancora per le altre scienze. Si trasferiscano, infatti, le leggi della quantità nelle scienze etiche e giuridiche, come talvolta si è tentato; e subito le leggi di onestà e di giustizia si trasformano in pretese disoneste e ingiuste. Quante volte si è tentato d'applicare il metodo geometrico alla filosofia; e sempre è seguito danno alla filosofia, senza che per questo se ne avvantaggiasse la matematica. Di tutto ciò la ragione è la matematica ha primazia ed universalità relativa, non assoluta.

Le avvertenze fatte per la matematica, vanno ancora per altre scienze; alle quali si addice solamente primazia ed universalità relativa. Per cagion d'esempio, la morale ha molte scienze affini, che sono ad essa subordinate; e tali scienze sono tutte quelle che d'ordinario si appellano pratiche. Si allarghi il campo di lei, verbigrazia, alle scienze estetiche; e tosto l'arte viene sottoposta a norme, che non possono nè devono sempre misurarne la bellezza e la sublimità. Del pari, la politica ha molte scienze congeneri, ed in esse influisce ragionevolmente. Nondimeno si faccia della politica una scienza prima ed universale in modo assoluto; e per

molte scienze si mette in pericolo la loro indipendenza, e fino la loro sussistenza. Certamente, la fisica non manca di universalità; e pure il vedere oggi che della fisica voglia farsi una metafisica, e di più vogliano affidarsi ad essa i destini del mondo scientifico, quasi che l'uomo viva solo d'idrogeno e di ossigeno, e che tutte le altre scienze non debbano far altro che misurare e pesare; è un assunto che non può reggere in modo alcuno, principalmente per la ragione che la fisica ha primazia ed universalità non assoluta, sì relativa. Il simigliante può e dee predicarsi di tutte le altre scienze, salvo d'una scienza, e questa è la filosofia.

IX. Sì la filosofia solamente è scienza prima ed universale in modo assoluto; e perciò essa sola può costituire l'unità scientifica intorno a cui dee volgersi tutta la varietà scientifica. Se non che, tale primazia ed universalità vuol esser ben intesa; acciocchè altri non rida del fatto nostro, specialmente oggi che si fa poco o nessun conto della filosofia. La filosofia è scienza prima e universale in modo assoluto; e ciò forma una sua singolar proprietà, ed anche una sua singolare sventura. La filosofia, secondo che ben osserva il Bertini, non deve, come scienza prima, prendere le mosse da alcuna verità teorematica dimostrata da una scienza anteriore; e, come scienza universale, non deve presupporre come già scientificamente certo e indiscutibile alcun vero assiomatico. [1] Ciò, come dicea, è una sua singolar

[1] Ved. *La filos. delle sc. ital.*, Vol. VIII, p. 297; Roma, 1878.

proprietà. La filosofia, niente presupponendo come dimostrato o in aliena scienza, o nella stessa scienza filosofica, si adopera a dimostrar tutto; e dimostrando tutto, diventa, si noti bene, non effettivamente, sì potenzialmente tutte le scienze. Di quì avviene che in tutte le scienze si trovano presupposizioni filosofiche, metafisiche o logiche che siano: laddove la filosofia non ha presupposizioni scientifiche di sorta, nè delle altre scienze, nè della stessa scienza filosofica. Concepita in tal guisa la filosofia, è davvero scienza prima ed universale in modo assoluto; ed è davvero Primo enciclopedico, cioè primo centro di tutto il ciclo scientifico.

Ma, da altra parte, è una singolare sventura della filosofia d'essere scienza prima e universale in modo assoluto. La filosofia, come tale, non dee presupporre nulla, ma dee tutto porre, o, ch'è lo stesso, dee tutto provare. E come farà lei a provar tutto? È possibile provar tutto, senza nulla presupporre? Se nulla si presuppone, nulla si prova, perchè manca assolutamente la materia da provare. La filosofia, dunque, da un lato nulla dee presupporre, per essere scienza prima e universale in modo assoluto; dall'altro dee tutto presupporre, per avere materia a provar tutto. È questa una contraddizione, a cui si avviene la sola filosofia; e perciò la sua singolar proprietà d'essere scienza prima ed universale in modo assoluto si converte in sua singolare sventura, cioè nella sventura di dover provare tutto, mancandole la materia e la maniera di provar tutto.

La contraddizione a cui s'è accennato, è superabile, o insuperabile? Se la contraddizione è insuperabile, la filosofia è ita addirittura; essendo una di quelle contraddizioni, che incoglie la filosofia fino nel suo primo apparire ed esistere. Per buona ventura la contraddizione è superabile, perchè apparente; e si supera, affermando che nella filosofia dee presupporsi tutto conosciuto naturalmente, niente provato scientificamente. È la medesima soluzione che abbiamo già data sotto altro aspetto, considerando il *Tutto conosciuto naturalmente*, siccome primo momento dommatico necessario al processo categorico scientifico (Lib. I, c. II, n. VI-X), e siccome fatto dato da natura, per cominciare e seguitare la scienza (Lib. II, c. II, n. II). Nonostante che la contraddizione sia risoluta, e che per conseguenza alla filosofia non torni impossibile d'essere scienza prima ed universale; pure non è facile per la filosofia di ben precisare in che stia il *Tutto conosciuto naturalmente*, e in che modo debba provarsi scientificamente. Molti dubbii ed equivoci possono aver luogo in isnodare nodi tanto complicati. Il che spiega la gran difficoltà per la filosofia d'essere scienza prima ed universale in modo assoluto, ed il convertirsi di questa sua nobil prerogativa in sua penosa sventura.

Le altre scienze, godendo primazia ed universalità relativa, non si trovano nelle difficili condizioni della filosofia. A questa avviene quello che ad un individuo, posto a capo d'altri individui. Primeggiando per dignità, primeggia anche

per grave responsabilità. L'alta e insieme ardua condizione della filosofia a rispetto delle altre scienze, spesso non venne considerata. Perciò in ogni tempo or fu troppo screditata, a mirarne il difficile assunto ed i tentativi non riusciti; ed ora troppo esaltata, a contemplarne il primato scientifico, senza por mente alle gravi difficoltà che accompagnano la sua assoluta primazia ed universalità scientifica.

X. Molti filosofi oggi hanno, per così dire, con una mano posta la filosofia nel primo stallo scientifico, e con un' altra mano l'hanno rovesciata, ingegnandosi vanamente a trovare in seno della medesima filosofia una parte, che han chiarita prima delle altre, ed a cui hanno pensato affidare il primato scientifico. Per conto mio la primazia della filosofia sta in tutta la filosofia, e non in una parte sola della filosofia. L'opinare altrui non può andare, o che si pensi al contenuto delle altre scienze, che devono formare la varietà enciclopedica, o che si mediti il contenuto della filosofia, che dee costituire la unità enciclopedica. Il contenuto delle altre scienze, menato alla sua ultima riduzione, è rappresentato, com' è visto, dalla *Filosofia dello spirito*, dalla *Filosofia della natura*, dalla *Filosofia della storia*. Or, come mai coteste tre filosofie, che abbracciano l'universo essere, ponno avere il loro Primo enciclopedico, per esempio, o nella teologia, che fermasi al solo essere divino, o nella psicologia, che concentrasi nell'essere umano, o nella cosmologia, che esamina la sola natura, o nella

ideologia, che studia il solo essere ideale, o nella metafisica, che mira di preferenza ai principii, e non ai fatti dell'essere e del sapere? È da altra parte innegabile che le scienze tutte, speculative, positive, applicative che sieno, dimandano primi principii, e primi fatti. Ora, gli uni e gli altri si hanno con tutta la filosofia, non con una sola parte di essa.

Che se poi si mediti il contenuto della filosofia, ancor più apparirà la impossibilità di estollere a Primo enciclopedico una sola parte della filosofia, vogliasi anche importantissima. La filosofia ha per obbietto l'universo nella totalità delle sue relazioni. Appunto per questo le parti in essa sono strettamente unite, e continuazione l'una dell'altra. Conosco assai bene che la filosofia, attraverso a tante relazioni, indaga una prima relazione, che dichiara suprema unità causativa e conciliativa di tutte le contrarie relazioni dell'universo. La qual prima relazione noi abbiamo allogata nella *Mente essente ed efficiente.* Ma forse tal prima relazione è separabile dalle altre relazioni? Certo no. Dunque anche siffatta indagine riconferma la necessità di porre in tutta la filosofia, e non in una sola parte di essa, il Primo enciclopedico. Di tal guisa pare assodata da ogni verso l'armonia dialettica in risguardo alla enciclopodia. E per fermo, ridotte le varie scienze alla *Filosofia dello spirito*, alla *Filosofia della natura* e alla *Filosofia della storia*, e queste tre filosofie alla *Filosofia prima ed univer-*

sale; non è dubbia l'armonia dialettica nella enciclopedia. Tale è l'ultima conclusione della scienza dialettica, applicata all'enciclopedia: conclusione importantissima, che prova l'armonia dialettica avverarsi da per tutto, nella natura e nella scienza.

Capitolo II.

Filosofia dialettica solo vera.

I. L'ultima conclusione alla quale or siamo venuti, che cioè la filosofia formi il Primo enciclopedico, da molti scienziati verrà assai male accolta. Se la filosofia, dirà taluno, agitata sempre da tanti opposti sistemi, è centro di tante sofistiche disarmonie; come mai essa, proprio essa, può rappresentare il centro della dialettica armonia enciclopedica? Se la filosofia, altri aggiungerà, è tuttavia mal sicura nel suo primitivo fondamento; in che guisa potrà sostenere, per così dire, il peso della gran macchina scientifica? Se la filosofia, si obbietterà da ultimo, è quasi la tela penelopea, che si tesse e stesse in ogni momento; la filosofia non ha nulla di saldo e di durevole a costituire la salda e durevole unità delle varie scienze.

Tacito scrisse: *Vitia erunt, donec homines;* e può aggiungersi: *Oppositiones erunt, donec cogitationes.* La vita non meno pratica che teoretica, stà nel conflitto di contrarie azioni ed opinioni. Se la

filosofia, più che le altre scienze, porge contrarie opinioni, già ho accennato alla sua natura difficile, più che non sia quella delle altre scienze. Aggiungasi poi che come nella città capitale si agitano maggiori discordie politiche; così nella scienza capitale, rappresentata dalla filosofia, si dibattono maggiori dissensi scientifici. Al che si può infine arrogere che diversi scienziati, per amor grande che portano alla loro scienza, aggravano i dispareri dei filosofi.

Ma se queste ed altre ragioni valgono a spiegare alcune controversie inevitabili in filosofia, non giovano a spiegare altre controversie, che potrebbero in essa evitarsi, o almeno di molto scemarsi. In queste ultime controversie influiscono molte cagioni, tra le quali principale è la smodata inclinazione in filosofia (nel che conviene anche l'Allievo)[1] a sistemi esclusivi, come se tal sorta di sistemi possa esser il *non plus ultra* della perfezione filosofica. Pensare che la intolleranza non è potuta vedere in nessun instituto, religioso o civile che sia, e che abbia tanta parte nelle scienze tutte, e più e più nella filosofia, prodotta da sistemi esclusivi, è cosa davvero dolorosa, e anche dannosa allo scibile. I sistemi esclusivi fanno a pezzi l'universo essere e sapere. Ciascun sistema se ne prende un pezzo, e presume, contro ogni buona logica, che un tal pezzo sia tutto l'essere e sapere. Ciò nullameno è possibile nel campo della scienza, che non si tentino

[1] *Saggi filosofici*, pag. 56; Milano, 1866.

più mai sistemi esclusivi, e che non si speri con essi di « descriver fondo a tutto l'universo ? »

Ancor che ciò fosse possibile, non sarebbe desiderabile. La libertà è cosa pur troppo sacra, massimamente nelle regioni del pensiero. Dunque i sistemi esclusivi, per sè stessi intolleranti e incompiuti, non ponno al tutto cansarsi negli ordini del pensiero, una volta che in questi ordini non si possa, nè si debba disdire a ciascuno piena libertà di pensare. Ma sono per questo da promuovere non meno nelle altre scienze, che nella filosofia? Lasciando ad altri la questione delle altre scienze, ormai si sa che noi siamo risolutamente contrari ad ogni sistema esclusivo in filosofia. Noi siamo persuasi che se i sistemi esclusivi dilungano dalla filosofia ogni armonia dialettica, non il medesimo incontra co'sistemi inclusivi.

Ciò abbiamo fino ad ora provato per molte vie: nel primo libro, discorrendo delle varie categorie dell'essere e del conoscere; nel secondo libro, stabilendo il sommo principio di tutte le categorie dell'essere e del conoscere; nel terzo libro, assodando l'armonia dialettica nell'essere, considerato l'essere così nel suo tutto, cioè nell'universo, come nelle sue parti, cioè in Dio, nella natura e nell'uomo. In questo quarto libro seguitiamo a provare, che l'armonia dialettica nel conoscere, proprio delle scienze in genere, e della scienza prima in ispecie, deriva da sistemi inclusivi, che sono di loro natura armonici e dialettici, a divario dei sistemi esclusivi, che sono di loro natura

disarmonici e antidialettici. Il che mostreremo, come per abbracciare il tèma da tutti i lati, anche nel rappresentare e nell'operare, o vogliam dire nell'arte e nella civiltà, con quella brevità, s'intende, che consente il nostro lavoro, non destinato ad occuparsi particolarmente di arte e di civiltà.

II. Rimettendoci in via, ci fermiamo ora su la filosofia, con intenzione di provare che all'armonia dialettica di lei vi concorrono sistemi inclusivi, e vi si oppongono sistemi esclusivi. Se non che prima di tutto è da sapere se i sistemi esclusivi possano utilizzarsi, e ridursi a sistemi inclusivi. La proposta di tale quistione, così com'è fatta, è una intrinseca contraddizione. L'esclusivo è sempre esclusivo, e non è per modo alcuno riducibile all'inclusivo. Di che procede senza più, che i sistemi esclusivi, come tali, non ponno ridursi a sistemi inclusivi. Siffatta riduzione importerebbe che il disarmonico, l'antidialettico e lo sconciliativo, fossero convertibili coll'armonico, col dialettico e col conciliativo. Il che è non solo impossibile, ridicolo. E veramente da alcuni si tocca il ridicolo con alcune conciliazioni fra cose esclusive, o, ch'è lo stesso, diametralmente contraddittorie.

Se da un lato è troppo evidente che i sistemi esclusivi, giusto perchè esclusivi, non s'includono; è del pari evidente da altro lato che tutto ciò che trovasi in un sistema esclusivo sia esclusivo, cioè affatto da escludersi dalla scienza? La seconda quistione, come vedesi chiaro, è ben

diversa dalla prima. Nella seconda quistione trattasi di esaminare, se in un sistema esclusivo tutto sia stato affermato e negato in modo gratuito, incerto, falso. Se i sistemi filosofici fossero, come scrive il De Sanctis, *de' castelli di ciottoli, fatti, disfatti, rifatti in mille guise dai fanciulli*,[1] sarebbe stoltezza indagare in tutti i sistemi filosofici esclusivi, anzi in tutti i sistemi filosofici, esclusivi od inclusivi che sieno, qualche cosa di positivo, qualche cosa di certo, qualche cosa di vero. Ma è serio affermare che tanti sistemi filosofici (escogitati da ingegni i più eminenti che porga la storia del pensiero) sono delle produzioni al tutto fanciullesche? Ed il medesimo De Sanctis non ha il suo sistema filosofico, che ha saputo con tanta valentia adoperare nella critica letteraria? Sarà, dunque, anche il suo sistema filosofico un castello di ciottoli, che egli ha fatto da fanciullo, ed altri disfarà e rifarà da fanciullo? Positivista com'egli ora mostrasi, forse non vorrà sapere di nessun sistema? Di nessun sistema esclusivo, può intendersi ed ammettersi. Ma di nessun sistema, in modo assoluto, come possibile, se ogni critica vuol essere almeno un processo logico di fatti, ch'è senza dubbio un sistema? Via, si lasci una buona volta di parlare con ischerno della filosofia, e si vedrà a prima giunta quanto sia strano o di far senza d'un sistema qualsiasi in ogni maniera di studii, o di credere che in tutti i sistemi filosofici non

[1] *Saggi critici*, pag. 243; Napoli, 1869.

si trovi niente di positivo, niente di serio, niente di vero.

Oggi la filosofia è molto screditata. Di che la ragione, se non unica, principale è l'abuso di sistemi esclusivi; i quali appunto presentano la perpetua e noiosa vicenda di farsi, disfarsi e rifarsi. Qual rimedio contrapporre a siffatto male? Abbandonare per sempre i sistemi esclusivi e sconciliativi, ed appigliarsi ad un sistema inclusivo e conciliativo. Abbandonando i sistemi esclusivi in tutto ciò che hanno di esclusivo, perchè questo ne forma la continua e insulsa costruzione, distruzione e ricostruzione; non sono anche da abbandonare in tutto ciò che hanno di giusto, di serio, di vero. Può un uomo, per i vizii di cui è macchiato, disprezzarsi anche per le virtù che lo adornano? Come ciò ripugna evidentemente al buon senso pratico, così anche ripugna al buon senso teoretico d'abbandonare addirittura un sistema filosofico, anche nelle sue parti buone, che non mancano in nessun sistema filosofico, solo per trovarsi in esso eziandio delle parti cattive. Con ciò non voglio dire che il sistema inclusivo e conciliativo non dee far altro, che accozzare tutte le parti buone degli altri sistemi esclusivi e sconciliativi. In tal caso avrebbesi una filosofia a centone, peggiore d'una filosofia esclusiva, com'è peggiore un uomo a più pezzi, che un uomo, come direbbe il Giusti, ad un solo pezzo.

Al presente trattasi di esaminare se nel sistema inclusivo, che noi preferiamo, possa e debba

farsi uso de' sistemi esclusivi. Noi siamo pel sì, risolutamente, ma il sì non potendo riferirsi a ciò che hanno di esclusivo, chè l'abbiamo sempre per arbitrario e per falso, deve rapportarsi a ciò che hanno di positivo e di vero, ch'è sempre di natura inclusivo. Pure qualcuno potrà obbiettare: se negli altri sistemi esclusivi si trova assai poco di vero, giova meglio fabbricare, che rifabbricare il sistema su frammenti raccolti da altri sistemi. Un valente artista, infatti, preferisce mille volte di fare il quadro, anzi che di rifarlo su di una tela, che abbia delle cose buone, ma che il disegno sia sbagliato affatto. Sta bene, e ciò nonostante il valente artista, nel fare il quadro in altra tela, e con altro disegno, può trascurare le cose buone, che sono nel quadro altrui? Non è dubbio che la risposta voglia essere affermativa. Ora del medesimo trattasi nella filosofia inclusiva e conciliativa. Il filosofo inclusivo e conciliativo non dee contentarsi di racconciare i sistemi esclusivi altrui, per non fare una filosofia a frammenti. Egli dee fare il suo sistema filosofico, persuaso che il disegno altrui sia errato; e nel medesimo tempo imporsi l'obbligo severissimo di rispettare tutto quanto vi ha di necessario, d'innegabile e di vero negli altri sistemi esclusivi e sconciliativi.

Alla mia inferenza altra insistenza. Come possibile in un sistema esclusivo l'inclusivo? Mi spiego. Acciocchè un sistema esclusivo possa usufruttuarsi in un sistema inclusivo, è necessario che in quel sistema vi sia dell'inclusivo.

Ora, se è esclusivo, come può contenere l'inclusivo? È questa un'aperta contraddizione; in guisa che il sistema inclusivo volendo comporre ad armonia dialettica i sistemi esclusivi, presume il contraddittorio, l'impossibile. Certo, ciò avviene, e l'abbiamo avvertito, ogni volta che credesi di comporre ad armonia dialettica i sistemi esclusivi, tali quali si presentano nella loro esclusività. Ma dove prendere, s'insisterà, l'inclusivo nei sistemi esclusivi, se pel solo elemento inclusivo possono comporsi in pace fra loro, e includersi in un sistema inclusivo? Senza dubbio è impossibile che un medesimo sistema, nel medesimo tempo, sotto il medesimo rispetto, sia esclusivo ed inclusivo. Però, quello ch' è impossibile sotto il medesimo rispetto, è possibile, per tutte le dottrine dialettiche già stabilite, sotto diverso rispetto.

Un medesimo sistema, nel medesimo tempo, può esser vero e falso sotto diverso rispetto; e quindi essere, a rispetto del vero, inclusivo in altro sistema, a rispetto del falso, esclusivo da altro sistema. I sistemi esclusivi sono sistemi effettivamente contraddittorii. Or noi sappiamo che nella contraddizione effettiva, o sussistente che dicasi, l'elemento negativo annullasi, e l'elemento positivo riconfermasi (Lib. I, c. III, n. III-X). Allorchè la contraddizione dichiara impossibile l'unione dell'essere e del non essere nel medesimo tempo, e sotto il medesimo rispetto, uno degli estremi contraddittorii annullasi, ed è l'elemento negativo del non essere. L'altro

estremo contraddittorio, rappresentato dall'elemento positivo dell'essere, riconfermasi in modo necessario. Difatto, appunto perchè l'essere è necessariamente l'essere, non si può unire il non essere all'essere. Il simigliante avviene e dee avvenire ne' sistemi esclusivi, di loro natura contraddittorii.

Così, lo spiritualismo dice: lo spirito solo è, la materia non è; il materialismo dice: la materia solo è, lo spirito non è. Questi due sistemi, e il simile potrebbe osservarsi di tutti gli altri, distruggonsi per l'elemento negativo, ma per l'elemento positivo, cioè per lo spirito affermato dall'uno, e per la materia affermata dall'altro, possono conciliarsi ed armonizzarsi. In che guisa? Accettando forse l'elemento positivo, così come da essi sistemi è affermato? Cotesto non già. Venendo da essi affermato in modo esclusivo, rimane sempre inconciliativo. Bisogna affermare l'elemento positivo, sotto altro aspetto, cioè in modo inclusivo, ch' è quanto dire affermare lo spirito in guisa, che non escluda la necessaria relazione con la materia, e la materia in guisa, che non escluda la necessaria relazione con lo spirito. Per tanto affermando sotto aspetto inclusivo quello che i sistemi esclusivi affermano, rendesi ben possibile la loro armonia dialettica. Tutto considerato, è dunque possibile un sistema, si chiami come si voglia, o inclusivo, o conciliativo, o dialettico, che si proponga di sollevare ad armonia dialettica gli altri sistemi, si dicano o esclusivi, o sconciliativi, o antidialettici.

III. Un tale assunto, nella scienza filosofica, non solo è possibile, è utile e necessario. La storia di qualunque scienza, anche della filosofia, torna utile, non tanto perchè con essa discuopresi tutto quello che di falso si è sostenuto sotto moltiplici aspetti, quanto perchè con essa s'impara tutto quello che di vero s'è affermato e dimostrato. Ogni sistema esclusivo guarda nella storia della filosofia il solo falso, e quindi da essa ritrae minima istruzione; laddove il sistema inclusivo raccoglie dalla storia della filosofia massima istruzione, tutta insomma quella che contiene. In essa storia non istudia solamente gli errori confutati, eziandio i veri legittimati, per fonderli, correggerli, innovarli ed ampliarli nel prescelto sistema conciliativo.

Oltre ad esser massimamente utile il sistema inclusivo, è necessario al progresso, al credito, alla legittimità degli studii filosofici. Co'sistemi esclusivi la scienza filosofica diviene a ogni momento bambina. Ciascun sistema esclusivo, movendo dalla ingiusta convinzione che tutti gli altri filosofi si sieno affatto ingannati, presume di fare da capo la scienza filosofica. Invece, nel sistema inclusivo si presuppone ragionevolmente, che non tutti gli altri filosofi si sieno ingannati in tutto. Laonde si ha sollecita cura di cercare quel tanto di vero antico da essi conservato, per disposarlo al vero nuovo, trovato dal novello sistema inclusivo. Per tanto, se ne'sistemi esclusivi si sacrifica l'antico al nuovo (il che rende la filosofia stazionaria, ed anche effettivamen-

te regressiva); ne' sistemi inclusivi si compone il nuovo con l'anticó, in che sta ogni sodo e duraturo progresso.

Tutto lo scredito in che oggi è venuta la filosofia, dipende in gran parte dalla manìa di sistemi esclusivi. Per siffatti sistemi i filosofi si dividono, si combattono, si contraddicono. Nega l'uno quello che l'altro afferma, e afferma l'uno quello che l'altro nega, senza che si mostri in qualche cosa accordo di sorta. Gli altri scienziati, veggendo tanta discordia fra i filosofi, deridono i filosofi e la filosofia, quasi pronunziando nel loro cuore: mettetevi prima in qualche accordo fra voi, e poi vi accorderemo la nostra stima. Nelle altre scienze, certamente non sono mancate e non mancano delle discordie fra i cultori di esse; ma sempre v' ha de'punti importanti in cui armonizzano. Or tanto è da desiderare in filosofia, e tanto può conseguirsi, promovendo in essa l'uso dei sistemi inclusivi, o dicansi conciliativi, che cominciano dall'accettare ciò che v' ha di positivo, di certo e di vero negli altri sistemi filosofici.

Da ultimo la necessità dei sistemi inclusivi deriva dalla legittimità di essi. I sistemi esclusivi non godono legittimità. La legittimità dei primi e la non legittimità de'secondi, per noi è stata provata in tante e tante guise. Mi contento qui d'una sola, che faccia più a proposito. I sistemi esclusivi pongono la verità in un estremo esclusivo; i sistemi inclusivi, per converso, pongono la verità in un giusto mezzo. I sistemi in-

clusivi, allogando la verità dell'essere e del conoscere in un giusto mezzo, sono in grado di trasformare gli estremi esclusivi e contraddittorii in estremi inclusivi e contrarii, affermandoli e armonizzandoli nello stesso mezzo sotto diverso rispetto. Perciò i sistemi inclusivi raggiungono l'armonia dialettica fra tanti termini estremi dell'universo, ch'è pure il principal fine della scienza in genere, e della filosofia in ispecie. I sistemi esclusivi, per opposito, non raggiungono l'armonia dialettica fra i termini estremi dell'universo; anzi si adoperano, senza accorgersene, a introdurre la disarmonia sofistica in seno dell'universo. Fissando, infatti, essi sistemi un solo termine estremo, sono forzati a travisare, o, ch'è più logico, ad annullare l'altro estremo, avendo fissato un estremo come termine contraddittorio dell'altro estremo. In tal guisa insinuano la contraddizione là dove è la conciliazione, l'antinomia là dove è l'armonia, e i termini contraddittorii inconciliabili là dove sono termini contrarii conciliabili. Sin dal mio primo opuscolo, stampato nel 1857,[1] ripetei col Blanc, che la verità, così come la virtù, consiste nel mezzo. Allora affermava, su l'autorità altrui, come un presentimento quello che ora è divenuto in me ferma convinzione, per le ragioni allegate e in questo ed altri scritti.

IV. Dopo avere in generale discorsa la possibilità, la necessità e la utilità d'un sistema in-

[1] *Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea;* Napoli.

clusivo in filosofia, che compònga ad armonia dialettica gli altri sistemi esclusivi, è bene studiare il medesimo argomento nella storia della filosofia, con quella brevità che comporta il nostro lavoro di natura non istorico. In ogni epoca la filosofia ha porti esclusivi sistemi. I principali sono stati il dommatismo e lo scetticismo, l'empirismo e l'idealismo, il materialismo e lo spiritualismo. Tutti codesti sistemi, tali quali sono stati caldeggiati da'loro difensori, sono esclusivi, o, ch' è lo stesso, contraddittorii. Infatti, se il dommatismo afferma fede pel sapere comune e naturale degli uomini; lo scetticismo nega ogni fede al sapere comune e naturale, e in luogo della fede pone il dubbio. Se l'empirismo afferma il valore de'fatti, testimoniati dall'esperienza, e nega il valore delle idee, chiarite dalla ragione; l'idealismo afferma il valore delle idee, chiarite dalla ragione, e nega il valore de'fatti, testimoniati dall'esperienza. Se il materialismo, in tutte le sue forme anatomico, meccanico, chimico, afferma la materia, quale principio eterno dell'universo, nelle varie sue manifestazioni e gradazioni cosmiche; lo spiritualismo, in tutte le sue forme monoteistico, panteistico, psichico, nega che la materia sia principio eterno dell'universo, ed afferma che un tal principio sia sempre qualcosa di spirituale, o d' ideale, concepito in un modo o in un altro, giusta le varie forme dello spiritualismo.

Ciò posto, qual costrutto può cavarsi da siffatti sistemi esclusivi? Forse vorrà credersi che

essi son destinati non a conciliazione, ma a glorificazione di uno di essi, che dovrà formare l'ideale assoluto della scienza filosofica. In tale credere si giace un'equivoco, che conviene a bella prima dissipare. Del sicuro, il trionfo d'un sistema dee formare l'ideale assoluto della filosofia. Però tale sistema o negherà od affermerà gli altri sistemi, che presenta la storia della filosofia. Se negherà gli altri sistemi, in quanto li giudicherà falsi in tutti i loro elementi, il trionfo non sarà serio, perchè ottenuto con la distruzione illogica fino di elementi veri e giusti, contenuti negli altri sistemi. Oltre di ciò, si avrà un altro sistema esclusivo, contraddittorio, impossibile in sè stesso, e incapace affatto a comporre in dialettica armonia l'universo essere e conoscere. Se invece il sistema, che dovrà trionfare, si risolverà ad affermare gli altri sistemi filosofici, pur ne'loro elementi falsi ed esclusivi, peggio di peggio;, poichè si avrà un sistema, che sarà mostruoso guazzabuglio di tanti sistemi disparati e contraddittorii. Dunque nè la totale negazione, nè la totale affermazione degli altri sistemi esclusivi giova alla vera vittoria d'un sistema, che dee, se non conquistare, rasentare l'ideale assoluto della filosofia.

Forse vorrà credersi che nella filosofia non cesseranno mai differenti ed opposti sistemi; sì che sia vano sperare il trionfo d'un sistema. Anche in creder ciò v'ha altro equivoco. Ho già detto: *Oppositiones, donec cogitationes*. Dunque i differenti ed opposti sistemi non potranno mai

cessare nella filosofia, così come in qualunque altra scienza; tanto più nella filosofia, chè il suo ideale assoluto è più difficile, più complicato. Ciò non pertanto il sistema che scema le opposizioni sistematiche, ed il cui trionfo sarà serio e legittimo, è quel sistema filosofico che in parte nega, e in parte afferma gli altri sistemi filosofici. Li nega in tutto ciò che hanno di esclusivo, d'impossibile e di falso; gli afferma in tutto ciò che hanno d'inclusivo, di possibile e di vero. Tale sistema, come vedesi chiaro, è dialettico, conciliativo. Il difficile però sta in attuarlo.

V. L'attuazione di esso consta, così come il momento dialettico, di due lavori: uno negativo, l'altro positivo (Lib. I, c. IV, n. IX). Il negativo allontana dai sistemi esclusivi tutto ciò che hanno di esclusivo, ed esamina anche i sistemi inclusivi, o conciliativi, non bene attuati. Il lavoro positivo stabilisce il sistema dialettico solo vero, solo universale, componendo in esso ad armonia dialettica quello che rimane di vero negli altri sistemi filosofici. De' due lavori noi porgeremo un saggio, come per riconfermare sempre più il sistema dialettico fino ad ora difeso in tutte le quistioni agitate.

Cominciamo dal lavoro negativo, applicandolo ai sistemi filosofici esclusivi di sopra classificati. Tutti i sistemi che conduconsi esclusivi, giungono di necessità alla distruzione di sè stessi. Di cotesto asserto la ragione universale è questa: sistemi sì fatti, tali quali sono caldeggiati, affermano e negano sè stessi, cioè s'involgono

in contraddizione distruttiva di sè stessa. Il dommatismo, ad esempio, affermando la fede, siccome unica cagione del nostro sapere, e lo scetticismo, il dubbio, contengono la distruzione di sè stessi. La fede, senza il dubbio che ne faccia la critica, s'annulla, diventando irragionevole; il dubbio, senza la fede intorno a cui travagliasi, pur s'annulla, divenendo anche irrazionale. Del simile, l'empirismo ponendo nella esperienza l'unica scaturigine del nostro conoscere, e l'idealismo nella ragione, si distruggono da sè stessi. La esperienza, destituita della ragione, è cieca; la ragione, monca affatto dell'esperienza, è vuota. Anche il positivismo e lo speculativismo s'annullano, il primo affermando il positivo del senso, e negando lo speculativo dell'intelletto; ed il secondo, affermando lo speculativo dell'intelletto, e negando il positivo del senso; laddove è positivo il vero sì del senso e sì dell'intelletto, che diviene speculativo per opera della ragione e della scienza. In ultimo il materialismo e lo spiritualismo si distruggono, l'uno affermando che la materia è tutto, e lo spirito niente, e l'altro, che lo spirito è tutto, e la materia niente. Il vero è, che lo spirito e la materia sono in necessaria relazione, in quanto lo spirito è l'intrinseco, e la materia l'estrinseco dell'universo essere.

L'esclusivismo, dunque, nei sistemi filosofici si trasforma in nullismo di essi. Come evitare l'esclusivismo, perchè si potessero armonizzare? Giovandosi del lavoro negativo, che contrappone

agli atti sofistici della confusione, della separazione e della equivocazione, che guastano i sistemi esclusivi, gli atti dialettici della distinzione, della relazione e della definizione. Di ciò abbiamo data già una prova evidente, essendoci adoperati ad armonizzare lo speculativismo ed il positivismo, contrapponendo agli atti sofistici gli atti dialettici (Lib. I, c. IV, n. XII-XVI). Il medesimo si è praticato rispetto al dommatismo e allo scetticismo, discorrendo dei due momenti categorici dommatico e sofistico; ed ancora lo stesso lavoro s'è eseguito in risguardo all'empirismo e all'idealismo, al materialismo e allo spiritualismo, ogni volta che se n'è porta l'occasione, sovrattutto nel libro precedente, dove l'armonia dialettica fra essi sistemi ci ha guidati a risolvere difficili quistioni di metafisica. Solamente qui osserviamo, che, contrapponendo gli atti dialettici della distinzione, della relazione e della definizione agli atti sofistici della confusione, della separazione e della equivocazione, i mentovati sistemi esclusivi, che pur sono i principali, diventano inclusivi, e momenti integrali dell'intero processo dialettico.

Così, il dommatismo e lo scetticismo trasformansi, depurati da tutte le esagerazioni ed esclusioni, l'uno in momento dommatico e l'altro in momento sofistico del nostro conoscere. L'empirismo e l'idealismo, anche salvati da ciò che hanno di eccessivo e di esclusivo, si convertono in due mezzi indispensabili di conoscenza, che accompagnano il processo scientifico in tutti e

tre i momenti dommatico, sofistico e dialettico. Il materialismo e lo spiritualismo, che sono conseguenze, il primo dell'empirismo, il secondo dell'idealismo, risentono delle smoderazioni e delle falsificazioni dell'empirismo e dell'idealismo. Le quali smoderazioni e falsificazioni allontanate, vedesi che come l'armonia dialettica negli ordini del conoscere sta nella fusione dell'esperienza e della ragione, così l'armonia dialettica negli ordini dell'essere posa nella fusione del reale e dell'ideale, del sensibile e dell'intelligibile, del materiale e dello spirituale. Siffatta conciliazione è stata in fondo in fondo armonia fra il positivismo e lo speculativismo, nei quali oggi confluiscono tutte le esagerazioni del dommatismo e dello scetticismo, dell'empirismo e dell'idealismo, del materialismo e dello spiritualismo.

VI. La efficacia del sistema conciliativo in riguardo agli altri sistemi filosofici spesso venne meno, non per difetti intrinseci al sistema conciliativo, ma per essere questo assai male attuato. Alcuni sistemi conciliativi pretesero accordare gli altri sistemi filosofici, pur in tutto ciò che aveano d'esclusivo e di contraddittorio. Tale pretensione è affatto ingiusta, perchè ogni conciliazione fra contraddittorii, veramente contraddittorii, è non solo impossibile, ridicola. Così, tentare di conciliare il materialismo e lo spiritualismo nelle loro sussistenti contraddizioni, come dire nella materialità dell'anima ammessa dal primo, e nella immaterialità accettata dal secondo, è assunto per nulla serio, e affatto impos-

sibile. Il sistema conciliativo dee innanzi tutto decidersi d'abbracciare il materialismo o lo spiritualismo; e ciò dipende dal principio supremo riconosciuto nell'universo essere. Solamente dopo ciò, il sistema conciliativo può giovarsi di tutto ciò che presenta d'inclusivo e di vero il sistema opposto a quello adottato. Io, per cagion d'esempio, essendomi dichiarato favorevole allo spiritualismo conciliativo, che ho appellato mentalismo dialettico, per esser il supremo principio dell'universo essere *Mente suprema dell'universo*, ho potuto accettare anche ciò che di vero si trova nel materialismo.

Altri sistemi conciliativi arbitrarono accordare gli altri sistemi filosofici in quello che presentano d'identico. Non si pose mente che se la conciliazione fra i termini contraddittorii era impossibile, la conciliazione fra i termini identici era inutile; anzi come non si dà conciliazione fra termini contraddittorii, così non si dà conciliazione fra termini identici. Fra' termini identici si dà continuazione, ripetizione, non mai vera e seria conciliazione. Per esempio, dicendo che il mio sistema afferma quello che il sistema di Platone, d'Aristotile e d'altri gran metafisici; con ciò ho ripetizione e continuazione dell'opinare altrui, non mai conciliazione e innovazione di sorta. La possibilità e l'utilità della conciliazione, ed anche la bellezza e la sublimità di essa, sta nel rinvenirla fra i termini opposti, che sieno contrarii e non contraddittorii. A tale conciliazione, o vogliasi armonia dialettica, mi sono ado-

perato nell'universo conoscere ed essere, e tale armonia ho cercata in filosofia tra i moltiplici sistemi filosofici. Così, per allegare qualche esempio, il monoteismo afferma Dio trascendente dal mondo, il panteismo afferma Dio immanente nel mondo. Io non ho proclamata impossibile la conciliazione fra le due contrarie affermazioni. E perchè? Perchè in diverso senso deve Dio affermarsi immanente e trascendente (Lib. III, c. III, n. IX); sì che una parte di vero sia ne' due contrarii sistemi del monoteismo e del panteismo. In tal guisa la conciliazione diventa feconda, e dissipa tante apparenti contraddizioni fra i sistemi filosofici esclusivi, che impediscono l'armonia dialettica in seno della filosofia.

Infine altri sistemi conciliativi si accinsero alla conciliazione fra gli altri sistemi filosofici a caso, non essendovisi preparati nè con un buon lavoro negativo, e tanto meno con serio lavoro positivo. L'uno e l'altro lavoro può essere insegnato solamente da una meditata scienza dialettica. Per questa è dato di sapere non solo dei principali atti dialettici da contrapporre agli atti antidialettici de'sistemi filosofici esclusivi, ma eziandio di cogliere il supremo principio dialettico, per cui devono diradarsi tutte le apparenti contraddizioni dell'universo, anche di quelle della scienza filosofica. Noi non si sa se abbiamo colto nel segno, quanto alla scienza dialettica prescelta. Crediamo almeno d'esserci messi, con piena consapevolezza del fatto nostro, in un sistema conciliativo, o dialettico che dicasi.

VII. Non è da pensare che la storia della filosofia presenti pochissimi tentativi di sistemi conciliativi. Se potessi spaziare largamente pel campo di essa, non sarebbe difficile a provare che molti gran pensatori antichi e moderni hanno inclinato a sistema conciliativo; che la loro grandezza sia dovuta principalmente a siffatta inclinazione; e che i sistemi conciliativi da essi prescelti non hanno trionfato, per essere stati difettosi or nell'una, ora nell'altra cagione, ed ora in tutte le cagioni testè accennate. Ricordiamo intanto alcuni tentativi di sistemi conciliativi.

Aristotile, nel fare un primo schizzo di storia della filosofia, mostrasi compenetrato da grande spirito di conciliazione. Nessun sistema altrui recisamente abbandona: in ciascuno trova qualcosa di vero, inteso in giusto senso: per tutti rinviene del manchevole, che si adopera a correggere, a compiere. Prima di Aristotile Platone avea mostrato gran desiderio di conciliazione, come può osservarsi per le dottrine metafisiche nel Sofista e nel Parmenide, e per le dottrine etiche nel Filebo e nel Gorgia. Già prima de'due grandissimi, Empedocle ed Anassagora s'erano condotti da filosofi conciliativi. Il primo ingegnossi a risolvere la contraddizione tra il divenire di Eraclito e l'essere di Parmenide nell'amicizia de' primi elementi. Il secondo si adoperò di ridurre ad armonia dialettica la materia infinita de'gionici nel coatico miscuglio delle cose: il puro essere degli alleati nella *mente ordina-*

trice: il divenire di Eraclito e l'amicizia di Empedocle nelle *homeomerie* degli atomi naturali.

Dopo la filosofia antica, non venner meno altri sforzi di sistemi conciliativi, non riusciti, anche per difettare nelle cagioni mentovate. Vi fu il sincretismo, che il Brucker ben dichiara *detestanda syncretismi pestis*,[1] difeso nella prima êra cristiana da Valentino, da Epifanio, da Saturnino, da Basilide e da altri, che pretesero trovare conciliazione nella parificazione di tutti i sistemi filosofici contraddittorii, quasi facendo, come dice il poeta, *d'ogni erba fascio.* Vi fu eziandio l' eclettismo, che pose la conciliazione nella elezione di ciò che si trova di buono negli altri sistemi filosofici, quasi facendo, come dice il Caro nell'*Apologia contro il Castelvetro, di ciascun fiore ghirlanda.* Tale sistema conciliativo, a divario del sincretismo, è ragionevole; se non che, richiedesi che al lume d'un principio e d'un metodo eminentemente conciliativo si eleggano le varie e sparse verità degli altri sistemi filosofici. Se i tre principali eclettismi alessandrino. patristico e moderno, che presenta la storia della filosofia, non pervennero a perfetta armonia dialettica; la ragione è, che la scelta spesso fecesi con un principio e con un metodo non altamente inclusivi e compositivi. Così, l'eclettismo alessandrino volle conciliar l' orientalismo, l' ellenismo, e fino il ritualismo de' culti orientali ed ellenici, giovandosi dell' idealismo platonico,

[1] *Hist. crit. philos.*, Vol. I, pag. 667; ed. cit.

senza prima correggerlo col realismo aristotelico.

L'eclettismo patristico e scolastico, l'uno e l'altro eclettismo cristiano, spesso volle assoggettare, più che conciliare, le altre filosofie, sottoponendole al principio non scientifico della fede, e presumendo che dagli altri filosofi si dovessero raccogliere i veri, *tamquam ab injustis possessoribus.* [1] L'eclettismo moderno ha il pregio, a differenza dell'eclettismo cristiano, d'aver tentata in filosofia la conciliazione su le orme veramente scientifiche dell'esperienza e della ragione. Il Leibnitz fu nell'epoca moderna risoluto iniziatore di siffatto eclettismo, e lo ricapitolò nel suo conosciuto apotemma del *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, praeter intellectum ipsum.* Il Kant, a parlar vero, non dice di voler esser un filosofo eclettico, ma senza alcun dubbio egli propendea ad una universale conciliazione fra l'empirismo e l'idealismo. Il Kletk, parlando della *Critica della ragion pura*, scrive: Essa vuole stabilire la possibilità d'una scienza contro allo scetticismo, parte consentendo e parte contraddicendo all'empirismo e all'idealismo.[2] Anche il nostro Rosmini, ed il mostra chiaro nella Prefazione del *Nuovo saggio*, desiderava una general conciliazio-

[1] SANT'AGOSTINO, *De doct. christ.*, lib. II, Cap. XL.

[2] « Sie will die Möglichkeit einer Wissenshaf begründen und so den Skeptizismus widerlegen, indem sie den Empirisimus wie den Idealismus zum Theil rechtfertiget, theils widerlegt ». *Opus. cit.*, pag. 16.

ne fra l'empirismo e l'idealismo. L'Hegel, più che tutti gli altri filosofi moderni, si è adoperato ad una conciliazione non solo universale, assoluta. De' meriti e demeriti scientifici del Kant, dell'Hegel e del Rosmini ho parlato abbastanza, e spero con giustizia, non iscompagnata da rispetto loro dovuto.

VIII. Dobbiamo più tosto dire alcuna cosa di Vittorio Cousin. Questi, dopo aver tentennato fra la filosofia sperimentale e la filosofia trascendentale, si appigliò risoluto e si tenne devoto al sistema conciliativo, denominato eclettismo. Egli credette che « la teoria dee emergere dalla storia ».[1] Il Cousin, tanto meritevole negli studii storici, ne ha esagerata la importanza. Nè la teoria dee emergere dalla storia, come ha voluto il Cousin; nè la istoria dee emergere dalla teoria, come ha sentenziato l'Hegel. Nell'uno e nell'altro caso hassi danno, maggiore nel caso del Cousin, perchè nella costui ipotesi arrivasi ad una teoria stabilita a ventura. Vero, che lo splendido traduttore di Platone ha creduto che le norme della teoria possono cavarsi dalla storia. Ma come cavarvele, se non abbiasi qualche cosa in testa?

E poi quali norme ha saputo egli cavare dalla storia, per metter in armonia i sistemi altrui? Al proposito scrive: Non bisogna ricusare nessun sistema, nè darsi in tutto ad un solo di essi, perchè ciascun sistema, in quanto ha esistito, non può esser in tutto falso,

[1] *Introd. à l'hist. de la philos.*, lib. I; Bruxelles.

e in quanto ha cessato d'esistere, non può essere in tutto vero. [1] Norma questa, che, comunque si guardi, mostrasi d'ogni lato mal fondata. Nell'apparire e perire de'sistemi filosofici influiscono tante e tante cagioni fatali e casuali. Come poter affidare a simili cagioni la falsità o la verità de' moltiplici sistemi? Aggiungasi che cessano d'esistere, a parlar giusto, i filosofi, non le filosofie loro, che, una volta prodotte, si modificano, trasformano, e innovano in mille e mille guise. Chi infine potrebbe sostenere in sul serio che un sistema, solo per aver esistito, ha acquistato il diritto al vero, e, solo per aver cessato d'esistere ha perduto ogni diritto al vero?

Con tali norme incerte ed arbitrarie, qual sistema conciliativo potea aspettarsi? Uno, del sicuro, anche incerto ed arbitrario. Nell'eclettismo, infatti, del Cousin mancano norme dialettiche, non meno pel lavoro negativo, che pel lavoro positivo: quello destinato a preparare la conciliazione de' sistemi filosofici; e questo chiamato a sollevarli tutti, già purgati di ciò che hanno di esclusivo, ad un sistema conciliativo ben determinato. Altri scrisse, che la filosofia del valente critico francese era fatta a frammenti. Bisogna aggiungere, a chiarire tale sentenza, che i frammenti sono ora contraddittorii, ed or identici; sì che talvolta si presuma conciliazione impossibile, e tal altra conciliazione inutile. Il Mamiani, con molta vivezza, dice che il Cousin si è « sforzato

[1] *Opera* cit., lezione II.

col suo eclettismo di mettere in armonia gli effetti (cioè le opposte teoriche), serbando intera la discordia delle cagioni ». [1] E veramente, nella filosofia cousiniana non essendo fissate le norme dialettiche della conciliazione, le cagioni della discordia fra i filosofi rimangono intere; in modo che si converta in vano sforzo armonizzarli.

IX. In Italia abbiamo avuti ultimamente il Conti ed il Siciliani, che si sono adoperati per diversa via a sistema conciliativo. Il Conti non vuol sapere dell'eclettismo del Cousin. Sta bene. Qual è, dunque, la filosofia conciliativa da lui proposta? Egli ne propone una, in cui *l' accordo è fatto*, ed è la filosofia cristiana. [2] La notizia non è di poco momento. Giova un tantinello esaminarla. E primieramente in che sta, giusta il professore fiorentino, la filosofia cristiana? Per lui è filosofia cristiana quella che rispetta la coscienza in tutte le sue relazioni, non solo naturali, religiose e civili; perchè la filosofia *comprensiva*, ch' è vera per essenza, dee rifare ciò che fa *la natura e la civiltà cristiana*, [3] ovvero, ch'è lo stesso, dee arrecare le ragioni di ciò che *porge la coscienza naturale, educata dalla religione e dalla civiltà*. [4] Ciò posto, dove si trova tale filosofia cristiana, giacchè si tratta di cosa fatta, non da fare; d' accordo preso, non da prendere? Trovasi, per suo avviso, ne' filosofi non etero-

[1] *Rinnov. della filos. italiana.* P. I, cap. XVII.
[2] *Criteri della filosofia*, Vol. I, pag. CLIX; Firenze, 1858.
[3] *Storia della filosofia*, Vol. I, pag. 83; Firenze, 1864.
[4] Ibid., Vol, 1, pag. 86.

dossi, ortodossi. Tra costoro solamente « l'accordo è fatto, perchè l'evidenza delle principali verità di ragione e d'esperienza è comune, perchè continua è la tradizione della filosofia cristiana, perchè immortale il Cristianesimo ». [1] Ma come fare a tenersi fermo in tale mirabile accordo, e a possedere la filosofia cristiana, solo pel nostro splendido scrittore filosofia vera, continua e perenne? « È necessità, egli risponde, di procedere in compagnia dei filosofi buoni ». [2]

Non sembra vero che possano sostenersi in sul sodo di simili proposizioni, che si avvolgono nel perpetuo sofisma di voler risolvere una quistione con un'altra quistione. La filosofia vera è quella che rispetta la coscienza, nella totalità delle sue relazioni. Sta a meraviglia, però ad un solo patto: che si tratti di relazioni naturali. Le relazioni religiose cristiane sono naturali, o sovrannaturali pel Conti. Se egli le afferma naturali, mettesi in disaccordo co' filosofi cristiani, proprio lui, che tanto raccomanda con quelli l'accordo. Se le afferma sovrannaturali, rispetta la comune sentenza de' filosofi cristiani, ma per altro verso ponesi in disaccordo co' più grandi filosofi cristiani, che sempre distinsero la filosofia dalla teologia, e quella fondarono in naturali fatti, non mai in fatti naturali e sovrannaturali (Lib. II, c. V, N. 1 e 2), come pratica il Conti, che pur si crede il verace continuatore della filosofia cristiana. – *L'accordo è fatto*, s' intende *l'accordo sostanziale*, della filoso–

[1] *Criteri della filos.*, Vol. I, pag. CLIX.
[2] Ibid., pag. CLXIV.

fia cristiana. Piano, per carità, piano! Con che facilità si risolvono grandi quistioni scientifiche e storiche. Il Conti ed io, in sostanza, affermiamo Dio, la creazione ed il mondo. Per questo forse siamo in accordo in filosofia? Nè manco per sogno. Sant' Agostino e San Tommaso, filosofi ortodossi, affermano la crezione; ma il primo nega, ed il secondo afferma la possibilità d' un mondo creato ab eterno. Dopo ciò, sono forse in accordo sostanziale? Come provarlo? Sant' Agostino scrive le sue *Ritrattazioni:* Il che vuol dire che non è sempre in accordo seco stesso. E poi quali filosofi, a parlar proprio, rappresentano la filosofia cristiana? Se ciò il Conti discuteva con critica grave, che non ha adoperata nella sua *Storia della filosofia*, sarebbesi guardato dal declamare ad *accordo fatto*. E infine, se *l'accordo è fatto;* perchè il Conti, che vuol vivere in tale accordo, allude spesso ad un accordo da fare, sovrattutto là dove consiglia agli studiosi della filosofia in Italia di meditare « le verità scoperte da' filosofi di tutte le nazioni, giacchè la scienza è come il mare dove s'adunano i fiumi di tutta la terra? »[1] Per entrare nell'accordo fatto, è necessario procedere in compagnia dei filosofi buoni. Davvero il criterio è assai prezioso! Dice troppo, e quindi non dice nulla. Tutti i filosofi sono buoni per un verso, chè tutti cercano la verità a modo loro: nessuno è buono per altro verso, chè nessuno, nè pur uno, raggiunge

[1] *Storia della filosofia*, Vol II, pag. 464.

l'ideale assoluto della scienza. Adagio, mi si dirà: io chiamo filosofi *buoni, quando non si discostano dai principj di senso comune, e dalla Rivelazione, ossia quando non si dividono dalla famiglia umana e da Dio.* Tale dichiarazione, oltre che fa nascere quistioni senza numero, non manca di confusione. Che per non discostarmi dai principii del senso comune, non debba dividermi dalla famiglia umana, s'intende; ma non è facile a intendere, che per non dividermi da Dio, non debba discostarmi da tale e tal altra Rivelazione. Forse il Galilei si divise da Dio, non volendo sapere di ciò che gli si volea imporre come Rivelazione? Forse per entrare a scuola del Conti, non basta mostrarsi devoto ai principii del senso comune, si richiede anche un certificato d'un ministro, non solo religioso, cristiano; non solo cristiano, cattolico; non solo cattolico, cattolico romano?

Importa aggiungere un'ultima osservazione, al nostro caso la più rilevante. Nella filosofia conciliativa del Conti non si è punto inteso in che stia la conciliazione, o accordo che dicesi, fra i sistemi filosofici. Ho provato che allogare la conciliazione nell'identico, è inutile ripetizione; che cercarla nel contraddittorio, è impossibile assunto; e che indagarla nel contrario, in cui entra dell'identico e del diverso, è opera possibile, feconda, anche sublime. Il Conti indaga la conciliazione nell'identico, e perciò la sua filosofia è inutile ritorno alla filosofia cristiana. Nella filosofia del Conti vi ha il medesimo peccato, che nella po-

litica del Machiavelli. Si vuole che le cose si risospingano verso i loro principii, senza spingerle verso le ultime conseguenze. Nella filosofia del Conti v'ha altro peccato imperdonabile. In essa confondonsi i termini contraddittorii e i termini contrarii. Parlando egli contro al Cousin scrive: Si pongano a confronto due proposizioni contrarie (dico contrarie, non contraddittorie) ambedue false; è assolutamente impossibile ch'esse si compiano fra loro, perchè l'una e l'altra si escludono a vicenda, e l'una e l'altra sono del tutto erronee. Così afferma il panteista: Dio è tutto; afferma l'ateo: Dio è nulla; qual conciliazione può mai essere fra queste due sentenze? Volendo porle d'accordo, uscirà uno strano sistema fra il panteismo e l'ateismo.[1] Grazie della notizia! Si protesta di ragionare di proposizioni contrarie, e nell'esempio si allegano proposizioni contraddittorie. Come possibile conciliazione fra queste ultime proposizioni? Forse il panteismo e l'ateismo sono sistemi contrarii? Se l'uno è affermazione di Dio, e l'altro è negazione di Dio; come ponno aversi per sistemi contrarii? L'ultima conclusione è, che il Conti non avendo intesa la differenza fra gli opposti contraddittorii e gli opposti contrarii, non ha inteso il vero nodo, che dee snodare la filosofia, seguitando sistema conciliativo.

X. Il Siciliani ha intesa la natura del sistema conciliativo in filosofia? Spiacemi dover rispondere

[1] *Criteri della filosofia*, Vol. II, pag. 124.

negativamente. Il Siciliani, a differenza del Conti, non parla d'accordo fatto. Egli crede, e ben crede che l'accordo debba farsi; ed io aggiungo che in questo continuo farsi sta il continuo progresso della filosofia. Se non che, sente il bisogno di appigliarsi ad un sistema già fatto, che gli serva come universal criterio per l'accordo da fare. Tale sistema è quello del Vico. Senza fallo la filosofia del Vico è conciliativa, eminentemente conciliativa. Non lo dico ora: l'ho detto da più tempo. [1] Ma il Siciliani ha bene scelto il Vico al suo scopo? ha provato in modo chiaro come e fin dove sia il Vico filosofo conciliativo? ha saputo avvertire le principali esigenze del sistema conciliativo? A queste domande, pur tanto eque, io mi sento impacciato a rispondere. Il suo volume *Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia* sembra nato, prima d'esser stato ben concepito.

Il Vico non è scelto a proposito. Il celebre filosofo napolitano è conciliativo, ma in lui predomina l'elemento speculativo su l'elemento positivo. L'elemento positivo non è annullato, mai annullato, e perciò è filosofo conciliativo; ma rimane subordinato all'elemento speculativo. Ciò vedesi chiaro, chiarissimo in tutti i libri storici, giuridici, metafisici del Vico. Volendosi proporre all'Italia un *Rinnovamento di filosofia positiva*, era da scegliere all'uopo più tosto un filosofo conciliativo, in cui primeggiasse l'elemento positivo

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, lez. VI.

su l' elemento speculativo. Vero, che talvolta il Siciliani invoca il Galilei. Invocato qua e là di passaggio, rimane sempre il Vico universal criterio del suo filosofare. L'equivoco da me notato non è di poco momento, perchè ripetesi e mescolasi sotto diversa forma in tutto il suo volume, e vi genera non piccola confusione. Appunto perchè la scelta del Vico sembra avvenuta a caso, invano si aspetta dal Siciliani, come sarebbe suo dovere imperioso, una chiara esposizione della filosofia conciliativa del Vico. A ogni pagina è nominato: qua e là sono arrecate profonde sentenze: si parla lungamente degl' interpreti e de' critici: un capitolo, in cui venga rassodata la filosofia conciliativa del Vico, non si trova mai. Per tale cagione si legge tutto il volume, che pur consta di 542 pagine, e in cui molte cose sono cacciate in note con carattere minutissimo, senza che si acquisti un netto concetto del sistema compositivo, adoperato dal ristoratore dell' *Antichissima sapienza degl' Italiani.*

Il Siciliani ha almanco avvertito in modo lucido le principali esigenze d' un sistema compositivo, o vogliasi conciliativo? Ha sentito il bisogno de' due lavori negativo e positivo, che di necessità devono entrare nel sistema conciliativo? Egli pone il Criterio universale della filosofia nella *Conversione del vero in fatto, e del fatto in vero.* In tale sentenza, pigliata di peso dal Vico, si giace un grande equivoco. Mi pare che il Siciliani accresca l'equivoco. Per lui la conversione dee evitare due estremi: l'assoluta

identità, e l'assoluta diversità.[1] Perchè? Perchè se nella conversione i termini del vero e del fatto restano identici, la conversione ha luogo *solo in apparenza*, e ne seguita il *Dommatismo razionale.* Se nella conversione i termini restano diversi, *convertonsi, ma in guisa affatto estrinseca, meccanica,* e si ha il *Dommatismo empirico.* Che dee, dunque, avvenire, perchè la conversione si effettui bene, giusta la filosofia positiva? Dee avvenire che i due termini « siano l'una e l'altra cosa insieme; diversi in quanto identici, identici in quanto diversi »[2].

In tutto ciò v' ha dell'oscuro, certamente. Potrebbe credersi che nel libro l'oscuro si rischiari. Affatto no. L'oscuro va per rischiararsi, e s'oscura di più. Per esempio, di qual diverso discorre il Siciliani? Del diverso contraddittorio, o del diverso contrario? Domando così, forzato ad acconciarmi al suo linguaggio, non sempre logico. Quando dice che l'assoluta diversità è un estremo da cansarsi, allora il diverso è contraddittorio. Quando poco dopo, spiegandosi, sostiene che i termini « assolutamente ed essenzialmente diversi convertonsi; ma in guisa affatto estrinseca, meccanica », non si capisce che voglia esprimere. Il diverso non è contraddittorio, perchè questo, come tale, non si converte mai, nè estrinsecamente nè intrinsecamente; non contrario, perchè questo è convertibile estrinsecamente ed intrinsecamente.

[1] *Sul Rinn. della filos. positiva*, pag. 251; ed. cit.
[2] *Opera* cit., pag. 251.

Tale dottrina dialettica, nelle sue applicazioni, naturalmente rendesi più incerta e tenebrosa. Così, l'atomo è semplice o composto? La creazione è necessaria o libera? L'anima è immortale o mortale? Il primo conato dell'universo è Dio o la natura? A tutte coteste domande la risposta è, che l'atomo, la creazione, l'anima, il conato sono insieme l'una e l'altra cosa. Ma in che modo? Sotto il medesimo rispetto? Sotto diverso rispetto? In quanto ciascuno obbietto è una gemina relazione? Per la legge de' contrarii, differente dalla legge de' contraddittorii? Tutto ciò rimane dietro le scene, o almeno non è affermato, chiaramente. Insomma il Siciliani ha avuta nel suo volume, dove rivelasi molto studio, la chiara coscienza d'un sistema conciliativo in filosofia, senza aver la chiara coscienza d'una larga disciplina dialettica, che dilunga da ogni conciliazione non che l'impossibile, il ridicolo.

XI. Ed ora possiamo senza più venire al lavoro positivo, esaurito il lavoro negativo. Quanto al lavoro positivo dobbiamo assodare tre cose: il principio, il metodo ed il sistema della filosofia dialettica. Coteste tre cose, che sono i principalissimi fattori d'ogni filosofia, anche della filosofia dialettica, sono state da noi ragionate in questo e in altro scritto. [1] Al presente dobbiamo, a parlar giusto, più che assodare, ricordare a grandi tratti, sotto un nuovo aspetto, dottrine già stabilite; acciocchè veggasi qual prin-

[1] *Della filos razion.* Vol. I, lez. XXX; Vol. II, lez. VIII.

cipio, qual metodo, qual sistema convenga meglio alla filosofia dialettica.

Platone, nella Repubblica, interroga: *Veritatem vero utrum immoderationi cognatam esse putas, an moderationi?* Frettoloso risponde: *Moderationi.* Questa risposta, sin da quando lessi la prima volta la Repubblica di Platone, fece potente impressione nel mio animo, e sin d'allora mi persuasi che la filosofia dovea esser moderata, ch'è quanto dire conciliativa. Il difficile era trovare un principio, un metodo, un sistema corrispondenti, cioè conciliativi. Mi convinsi subito che non poteano investigarsi termini medii conciliativi nè fra i termini contraddittorii, nè fra i termini identici. Conveniva, dunque, ricercare i termini medii conciliativi della filosofia conciliativa fra i termini opposti contrarii. Se non che, sempre avanzava la grande difficoltà a trovare essi termini nel principio, nel metodo e nel sistema della filosofia.

Quanto al principio mi si porgea cotesta grave difficoltà: che la filosofia non può incominciare da un principio immediato. Il principio della filosofia è un trovato mediato, non un dato immediato. Vuol essere primo rispetto alla conoscenza scienziale, non rispetto alla conoscenza naturale: deve godere evidenza discorsiva, non intuitiva. [1] Ma se la filosofia non può incominciare da un primo principio immediato, donde mai incomincia? Per essere scienza prima ed

[1] *Della filosofia razion.* Vol II, lez. VIII.

universale, com'è provato, è costretta d'incominciare da un primo fatto, non trovato da altra scienza, nè dalla filosofia, ma dato dalla natura. Cotesto primo fatto la filosofia è in obbligo di mostrarlo, non di dimostrarlo; e di mostrarlo per via della osservazione interiore ed esteriore. Tale primo fatto è il *Tutto conosciuto naturalmente*, testimoniato dalla coscienza. Del quale primo fatto, in diversi luoghi de' capitoli precedenti, noi abbiamo detto abbastanza.

Ciò posto, mostravasi una contraddizione da superare. Al caso presentavasi il dubbio, se qualunque contraddizione sia superabile. E si è risoluto, che sono superabili le contraddizioni apparenti, insuperabili le contraddizioni sussistenti, chiarendo che si hanno contraddizioni apparenti, quando nel medesimo soggetto, nel medesimo tempo, si trovano termini opposti sotto diverso rispetto; e sussistenti, quando nel medesimo soggetto, nel medesimo tempo, e sotto il medesimo rispetto, si trovano opposti termini. Ciò assodato, restava a vedere se i due primi, il primo fatto ed il primo principio, si trovano nella filosofia non solo nel medesimo tempo, anche sotto il medesimo rispetto. Se ciò si avverava, la contraddizione era sussistente, del tutto insuperabile, e del tutto incapace di sollevarsi a dialettica conciliazione. Invece il primo fatto ed il primo principio sono nella medesima filosofia, nel medesimo tempo, sotto diverso rispetto; sì che i due primi siano termini opposti non contradditorii, sì contrarii. Come contrarii,

dànno luogo alla contraddizione apparente, del tutto superabile, del tutto capace di sollevarsi a dialettica conciliazione. Or non è dubbio che i due primi si trovano nella filosofia sotto diverso rispetto; ed il diverso rispetto consiste in ciò: il primo fatto è un portato di natura, ed è primo negli ordini del conoscere naturale; il primo principio è un trovato di scienza, ed è primo negli ordini del conoscere scienziale. Onde i due primi, apparentemente contraddittorii, si riducono a dialettica conciliazione.

Pure se i due primi rimaneano addirittura separati nella filosofia, l'uno da una parte, e l'altro da un'altra parte, si avea altra contraddizione a superare. E ancor qui stava a vedere se la contraddizione era apparente. Senza dubbio si è trovata apparente, ed è stata già trasformata in dialettica conciliazione. Nel primo libro si è considerato il primo fatto, quale primo momento dommatico, che conduce di necessità, attraverso al secondo momento sofistico, al terzo momento dialettico, per cui virtù si discuopre il primo principio. Nel secondo libro, mettendo in opera il lavoro dialettico positivo co' due mezzi conoscitivi della osservazione e della dimostrazione, s'è conseguito per primo principio la *Mente essente ed efficiente*, già provato sommamente conciliativo, essendo la *Mente*, così concepita, la somma unità mediatrice di tutti i contrarii termini dell'universo. Nel terzo libro si è visto col fatto, come per tale principio conciliativo sia stato possibile comporre ad armonia dialettica il panteismo ed il monoteismo, lo

spiritualismo ed il materialismo, l'idealismo ed il realismo, ed altri sistemi, s'intende sempre in tutto ciò che aveano d'inclusivo. Al caso, dopo aver tanto stabilito, non è mestieri che altro aggiungasi.

XII. Dalla quistione del principio transitando alla quistione del metodo, anche questo, così come quello, dovea trovarsi conciliativo, o vogliam dire dialettico. E s'è trovato conciliativo, fondandolo nel circolo dialettico, del quale abbiam discorso lungamente (Lib. II, c. III). Il circolo dialettico, proprio del metodo filosofico, sta nel procedere della riflessione dalla sintesi del tutto conosciuto in modo indeterminato all'analisi delle parti, e dall'analisi delle parti alla sintesi del tutto conosciuto in modo determinato.[1] In siffatto circolo dialettico si avverano tre cose importantissime: la prima, che vadasi dal tutto alle parti, e dalle parti al tutto, sotto diverso rispetto; la seconda, che abbia luogo in esso quanto richiedesi in un buon metodo, cioè il primo metodico, il processo metodico e l'ultimo metodico; e la terza, che in tale circolo si compongano ad armonia dialettica tutti gli altri metodi filosofici in ciò che hanno d'inclusivo.

Che nel circolo dialettico, proprio del metodo filosofico dialettico, vadasi, per evitare la contraddizione sussistente, sotto diverso rispetto, dal tutto conosciuto al tutto conosciuto, vedesi da questo: che il tutto conosciuto, onde muovesi, è

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, lez. XXVII, XXX.

indeterminato, ed il tutto conosciuto, dove arrivasi, è determinato; da quest'altro: che il tutto conosciuto indeterminato consiste in tutti i sensibili ed intelligibili, presenti alla sensitiva ed all' intellettiva nel loro stato primitivo di conoscere; ed il tutto conosciuto determinato sta nella unità di tutti i sensibili ed intelligibili, allogata nella *Mente essente ed efficiente*, scoverta nello stato successivo del conoscere; e da quest' altro: che il tutto conosciuto indeterminato forma il primo fatto della filosofia, dato da natura; ed il tutto conosciuto determinato si aduna nel primo principio della filosofia, trovato dalla scienza. Giusto perchè in siffatto circolo si va dallo stesso allo stesso, non sotto lo stesso rispetto, il circolo dialettico metodico è conciliativo, progressivo, spiegativo, così come dee essere ogni circolo dialettico. Per esso circolo, infatti, conciliasi nel metodo filosofico l' identico ed il diverso, che sono i termini contrarii d'ogni seria conciliazione; e l' identico sta nel tutto conosciuto, ed il diverso nel modo di conoscerlo nel punto di partenza e nel punto d'arrivo. Per esso circolo eziandio si progredisce nel metodo filosofico, in quanto procedesi dall' indeterminato al determinato, dall' implicato all'esplicato. Da ultimo il medesimo circolo torna spiegativo nel metodo filosofico, andando per esso circolo dialettico dal fatto della nostra coscienza particolare al principio della coscienza universale, consistente nella *Mente suprema dell'universo*, ch' è suprema ragione e spiegazione dell'universo.

Il circolo dialettico abbraccia altresì tutti i componenti essenziali d'un buon metodo filosofico; i quali sono il primo metodico, il processo metodico, e l'ultimo metodico. La sintesi primitiva del tutto conosciuto indeterminato, donde il circolo incomincia, rappresenta il primo metodico, cioè il primo fatto da cui dee incominciare la filosofia; essendo quella sintesi, com'è provato, l'unico postulato competente alla scienza filosofica. L'analisi successiva delle parti conosciute, contenute nel tutto conosciuto, forma il processo metodico, cioè lo svolgimento di tutte le operazioni riflessive, chiarite logiche, e delle quali si può far uso in filosofia, senza eccezione. La sintesi terminativa del tutto conosciuto determinato costituisce l'ultimo metodico. Tale sintesi è per un verso ultimo metodico, e per altro verso primo principio: ultimo metodico, in risguardo al processo corso, e allo scopo raggiunto del conoscere determinato; primo principio, perchè la notizia determinata del tutto conosciuto si raccoglie fontalmente nella *Mente essente ed efficiente*, per noi prima sintesi dell'universo, e per conseguenza primo principio della filosofia.

Finalmente nel circolo dialettico, proprio del metodo filosofico, si compongono ad armonia dialettica tutti gli altri metodi filosofici in ciò che hanno di vero. Nell'universal movimento circolare si conchiudono, non arruffati, armonizzati, tutti gli altri movimenti parziali degli altri metodi filosofici. In esso movimento circolare, difatto, entrano dialettizzati il dommatismo e lo scettici-

smo: il dommatismo, come sintesi primitiva del tutto conosciuto; lo scetticismo, come analisi successiva del tutto conosciuto. Nel medesimo movimento circolare si fondono conciliati l'empirismo ed il razionalismo; giacchè in esso movimento tanto la sintesi del tutto conosciuto, onde si parte, quanto la sintesi del tutto conosciuto, dove arrivasi, comprendono armonizzati l'esperienza e la ragione, il sensibile e l'intelligibile, i fatti e le idee. Allo stesso movimento circolare rimangono subordinati il positivismo e lo speculativismo, che sono innovazione, l'uno dell'empirismo, e l'altro del razionalismo. Il simigliante può dirsi del psicologismo e dell'ontologismo, del subbiettivismo e dell'obbiettivismo, dello sperimentalismo e del trascendentalismo, e di altri metodi filosofici; de' quali tutti abbiamo altrove mostrata la possibile e facile conciliazione nel movimento metodico universale del circolo dialettico. [1]

Tutti, dunque, i metodi filosofici, già dopo risecati di ciò che hanno di esclusivo e di contraddittorio, si riducono ad armonia dialettica innegabile nel nostro metodo conciliativo. Il quale metodo, appunto perchè abbraccia armonizzati i contrarii metodi della filosofia, è metodica unità conciliativa di tutti i contrarii metodi, che presenta la storia della filosofia. O, a dir breve, il nostro metodo filosofico è *Unità metodica de' contrarii*, così come il nostro principio filosofico è *Unità assiomatica de' contrarii.* Siccome

[1] *Della filos. razionale*, Vol. I, lez. XXX.

poi ogni unità de' contrarii è per noi unità dialettica, vedesi ragione dell'appellarsi dialettico sì il nostro principio e sì il nostro metodo filosofico.

XIII. Poi che abbiamo visto che in filosofia il principio ed il metodo sono dialettici, seguita che ancora il sistema è dialettico, essendo componenti potissimi d'ogni sistema il principio ed il metodo. Ogni sistema scientifico riposa nell'armonia delle parti verso il tutto, e del tutto verso le parti, o, più brevemente, sta in un tutto armonico. Il quale tutto sarà armonico, secondo che fra le parti, che sono il metodo ed il principio, non intervenga contraddizione. Dalle cose assodate appar chiaro che fra il metodo ed il principio non s' intromette contraddizione di sorta. Per noi si corre dal tutto conosciuto indeterminato, quale fatto, al tutto conosciuto determinato, quale principio; e si ricorre continuo dal principio al fatto. In cotesto correre e ricorrere ordinato, formante il processo sistematico, anzi che insinuarsi contraddizione, si allontana una grave contraddizione, in cui d'ordinario sono incorsi gli altri sistemi filosofici,

La contraddizione, a cui alludo, si è già esaminata sotto altro aspetto; ed è questa: mancando in filosofia il corso dal fatto al principio, è necessità muovere in essa da un primo principio, ammesso così exabrupto per semplice intuizione; il che non è possibile. Venendo meno nella filosofia il ricorso dal principio al fatto, si è forzati di scambiare il primo fatto col primo

principìpio della filosofia; il che nè manco è possibile. Invece, per i due movimenti parziali del corso e ricorso riducendosi ad armonia dialettica i due estremi apparentemente contradditorii del fatto e del principio, anche il movimento totale, cioè il sistema, conseguirà armonia dialettica. Per tanto nella nostra filosofia tutto è conciliativo, o dialettico, il metodo, il principio ed il sistema.

Questi tre componenti scientifici formano tre circoli dialettici, fra sè intimamente collegati nel tutto sistematico della filosofia. Sappiamo già che il metodo ed il principio sono, ciascuno, circoli dialettici. Pel metodo s'è provato, qui poco fa; pel principio si provò nel secondo libro. Anche il sistema è un circolo dialettico, e vedesi a prima giunta, consistendo esso nel totale e regolare movimento circolare dal tutto alle parti, e dalle parti al tutto. Cotesto totale e regolare movimento forma un tutto armonico dialettico. Il metodo, il principio ed il sistema sono altresì tre processi categorici. Il metodo ha per tesi il tutto conosciuto indeterminato, per antitesi l'analisi delle parti conosciute, per sintesi il tutto conosciuto determinato. Il principio ha per tesi la *Mente*, per antitesi il gemino riferirsi della *Mente* a sè, come *essente*, ad altro, come *efficiente;* e per sintesi la piena armonia abbracciata dalla *Mente essente ed efficiente*. Il sistema ha per tesi la iniziale sintesi fra il fatto ed il principio, per antitesi l'apparente opposizione fra il fatto ed il principio, e per sintesi la finale ar-

monia fra il fatto ed il principio. I quali tre circoli e tre processi dialettici si ponno distinguere, non dividere; chè, uniti e non divisi, conferiscono all'armonia dialettica, che vuole trovarsi nelle parti e nel tutto della filosofia.

XIV. Ogni cosa considerata, sembra innegabile che il sistema solo giusto, solo vero, solo universale sia il sistema conciliativo da noi prescelto. Per tale sistema si stringono in armonia dialettica ancor altri due avvisi estremi, che oggi si dibattono il regno della filosofia; voglio dire gli assoluti sistematici, e gli assoluti asistematici. I primi sono tutti i promulgatori e sostenitori di sistemi esclusivi. I secondi sono tutti gli oppositori d'ogni sistema, in odio a tutti i sistemi esclusivi. Da cotesti due avvisi estremi si tolga ciò che vi ha di esclusivo e di contraddittorio, ed avanza che un sistema è pur indispensabile nella filosofia, e che il solo capace ad accordare le parti avverse sia il sistema dialettico.

Purnondimeno taluno potrà dire: non basta confessare che il sistema solo vero sia conciliativo, o dicasi dialettico; bisogna che sappiasi chiaro a qual sistema dialettico si voglia appartenere. Questo, per conto nostro, ormai si conosce; ma è bene chiarirlo per l'ultima volta. Qualunque sistema dialettico, che non voglia convertirsi in un'accozzaglia mostruosa di veri, dee avere un elemento predominante comprensivo, a cui possono subordinarsi, e per cui possono conciliarsi tutti gli altri elementi dell'universo essere e conoscere. Per noi tale elemento, al

massimo comprensivo, è stato la *Mente*; e perciò abbiamo d'ordinario appellato il nostro sistema dialettico mentalismo dialettico. Avremmo potuto appellarlo anche spiritualismo dialettico, senza difficoltà alcuna. Pur volendo mostrare meglio come da noi si concepisca il primo spirito dell' universo, s'è preferita la denominazione di mentalismo dialettico. Spesso abbiamo adoperata anche l'appellazione d' idealismo dialettico, per acconciarci al linguaggio più in uso a' dì nostri, e per mostrare di non volere seguire l' idealismo o subbiettivo, od obbiettivo, od assoluto, ma dialettico.

Non s' è creduto d'appellare il nostro sistema filosofico o idealismo, o mentalismo, senza più, o semplicemente sistema dialettico. L'appellazione di sistema dialettico, che pure spessissimo fu adoperata, per non istare in ogni momento a ripetere tante parole, non è bastevole, quando trattisi di fare un'esplicita professione filosofica. Il sistema dialettico, ad essere vero, dovendo possedere prima di tutto un supremo centro di conciliazione e di spiegazione; e tale centro essendo per noi l'essere mentale e ideale, non già l'essere materiale e reale, conveniva che sino nel titolo del sistema apparisse manifesta siffatta condizione indispensabile. Al che s' è soddisfatto, denominando il sistema filosofico idealismo dialettico, o mentalismo dialettico. Delle due denominazioni, prediligiamo quella di mentalismo dialettico, come più acconcia a ritrarre l' indole propria del nostro sistema filosofico.

XV. La scienza dialettica, messa in ragguaglio con la filosofia, impone adunque per questa scienza un sistema dialettico, e non antidialettico. È tempo ormai di farla finita co' sistemi antidialettici, potenti solo a distruggersi gli uni gli altri, impotenti addirittura a porgere un sistema d'ogni lato armonico e compiuto. La filosofia, per tornare in credito appo gli scienziati, non dee mostrarsi cavillosa. Finchè durano i sistemi esclusivi, dura la disputa cavillosa, che consta di opposizioni sofistiche. Si sostituisca in filosofia il sistema inclusivo ai sistemi esclusivi, il sistema dialettico ai sistemi antidialettici; e alle dispute vane sottentreranno le dispute serie, che sono preparazione a vera filosofia.

Capitolo III.

L'arte e la scienza dialettica.

I. Da che l'Alfieri *in sulla scena mosse guerra ai tiranni*, molti letterati in Italia avvisarono che l'arte non debba esser espressione se non di cose civili e politiche. A tale avviso monco ed esclusivo tenne dietro, com'era naturale, critica monca ed esclusiva, che porse giudicii assai torti di parecchi nostri gran lavori d'arte, non eccettuati i grandissimi della *Divina Commedia* e de'*Promessi Sposi*. In siffatta critica difettosa, per tacere di molti altri, incorse ultimamente il nostro venerando Settembrini nelle sue *Lezioni*

di letteratura italiana. Il fallo artistico e critico, a dir vero, ebbe fra noi cagione nobile e generosa, il desiderio potente cioè di veder subito redenta la nostra patria, anche per l'opera efficace dell'arte, così come si usava al medesimo scopo eziandio l'opera efficace della filosofia. Se però la cagione nobile e generosa scusa i nostri filosofi, artisti e critici, non iscusa la filosofia, l'arte e la critica da quel falso isolamento ed esclusivismo, che ad esse tolse ogni stima appresso gli altri popoli.

È assai dispiacevole che ora alcuni, mutate affatto le sorti del nostro paese, sostengono il medesimo isolamento ed esclusivismo. Quanto ciò sia funesto alla filosofia, ho mostrato nel capitolo precedente, ed anche in altro lavoro, nel quale ho dichiarata la necessità del dover esser la nostra filosofia non solo nazionale, internazionale.[1] Al presente fermandomi all'arte, devo primieramente avvertire che l'ostinarsi tuttavia a credere l'arte un'incarnazione di soli bisogni politici, è dar indizio sicuro d'ignorare affatto la storia dell'arte, se non superiore a quella della scienza, secondo che ha pensato lo Schelling, indottovi dal suo sistema filosofico,[2] certo non inferiore alla storia della scienza; in quanto che tutte e due, ne' loro distinti e memorabili fatti, hanno abbracciato l'universo. E per fermo, v'ha cosa in cielo e in terra, divina ed umana, infinita e finita,

[1] *Della filosofia e della nazionalità;* Torino, 1870.
[2] *System der trans. idealismus*, pag. 470-478; ed. cit.

naturale e sociale, che non sia stata contemplata dalla scienza, e rappresentata dall'arte? La scienza e l'arte ponno rassomigliarsi alla dea di Virgilio, che posa i piedi su la terra, ed il capo di là dalle nubi estolle.

Condannando l'arte ad esprimere solo bisogni politici, non pure è mostrare ignoranza della sua storia, eziandio della sua grande varietà. Abbiamo visto che la scienza, in tutte le sue varie scienze, abbraccia l'universo. Anche l'arte, in tutte le sue varie arti, abbraccia l'universo. Fin da quando in antico le arti si distinsero in servili e liberali, consacrando pur nell'arte l'obbrobriosa divisione di servi da liberi uomini, si trattò in esse *di tutte cose e di altre ancora*. Più tardi le arti si classificarono in utili e in amene, e più e più tardi in inventive e in imitative. Comunque vennero classificate, gli è certo che spaziarono per tutte le parti dell'universo. Forse è meglio distinguerle in meccaniche ed in estetiche, raccogliendo nelle prime tutte le arti, aventi per iscopo di soddisfare i bisogni materiali dell'uomo, e nelle seconde, cioè nelle estetiche, le altre che appagano i bisogni morali dell'uomo. Senza insistere di vantaggio su la migliore classificazione delle arti, che ora non cerchiamo, non può mettersi in dubbio che esse, alla stessa maniera delle scienze, abbracciano l'universo nel tutto e nelle parti. In ispecie rendono tale servigio le arti estetiche, rappresentate dall'architettura, dalla pittura, dalla musica, dalla letteratura, di cui è parte nobi-

lissima la poesia, di buon'ora appellata, per la larghezza del contenuto e per la sublimità dell'espressione, *lingua degli Dei*.

L'arte ritrae l'universo nelle sue particolari fattezze. La scienza invece è tutta occupata a penetrare, attraverso al particolare, l'universale. Così, il Guhl ed il Koner, a chiarire la vita de' Greci e de' Romani, descrivono con accurata esattezza i templi, i sepolcri, le case, le vestimenta dei due popoli:[1] tutti fatti che invano si domanderebbero alla scienza. Ancora, per sapere in particolare dell'epoca eroica della Grecia, bisogna studiare nelle tragedie di Eschilo, di Sofocle ed Euripide, più che nei dialoghi di Platone e nei trattati di Aristotile. Dall'architettura, comunemente detta gotica, de' secoli XI, XII, XIII: dalle poesie di S. Francesco, di S. Bonaventura, di Fra Iacopone: dalle prediche di Fra Girolamo Savonarola e dalle pitture del Beato Angelico, s'impara assai più delle speciali tendenze del medio evo, che non dalle eterne quistioni ideologiche de' realisti, de' concettualisti e de' nominalisti. L'arte pertanto, a guisa della scienza, abbraccia l'universo, e, a differenza della scienza, lo abbraccia sino nelle sue particolari fattezze.

II. Se così largo e immenso è il campo dell'arte, vedesi chiaro che essa non comporta punto critica monca ed esclusiva, che con monchi ed esclusivi giudicii l'impiccolisca. Qual dunque è la

[1] *Das Leben der Griechen u. Römer*; Berlin, 1872.

critica che meglio convenga all'arte? Prima di rispondere, v' ha un'altra quistione a risolvere, imperiosamente domandata dalla scienza dialettica. Cioè fa di mestieri vedere se una critica qualunque sia possibile nell'arte. Dove nessuna torni possibile, è vano ed assurdo parlare di tale o di tal altra critica artistica.

Il Kant, nella *Critica del giudizio*, e proprio là quando scrive la dialettica del giudizio estetico, discuopre, nell'uso della critica estetica, una contraddizione. I giudizii estetici dipendono senza dubbio dal gusto. Quanto al gusto v' ha due adagi in fra sè contraddittorii: *del gusto non è a disputare; del gusto può disputarsi*. Tale contraddizione il Kant appella antinomia, cioè contraddizione apparente. Crede risolverla, affermando che il giudizio estetico sia possibile mediante concetti non determinati, sì indeterminati. Per questi ultimi concetti si può e non si può, in diverso senso, disputare del gusto. Non si può, se presumasi con concetti indeterminati di rigorosamente dimostrare le cose di arte; si può, giacchè per i concetti, anche indeterminati, s' ha un sostrato intelligibile a disputare de' fenomeni sensibili dell'arte.[1]

La soluzione del Kant, come avviene sempre nel criticismo, è negativa, cioè per essa è sfatata a meraviglia la critica artistica, che oggi appellasi dommatica, o rettorica, o convenzionale, e che fondasi sopra concetti determinati e fissati

[1] *Critick der Urtheilskraft*, pag. 53-58; Berlin, 1792.

in modo *a priori*. È chiaro che tale soluzione non soddisfa. Per essa impariamo ciò che non dobbiamo fare, non ciò che dobbiamo fare. Nell'arte dunque è possibile una critica positiva, giusta la nostra scienza dialettica? Noi non neghiamo la contraddizione apparente, così bene escogitata dal Kant nel giro dell'arte, nè neghiamo che siffatta contraddizione possa risolversi. Neghiamo che si risolva, ammettendo a sostrato dialettico della critica artistica concetti affatto indeterminati. Finchè la critica si giovi di concetti indeterminati, perdesi nello indeterminato. Se una critica artistica sia possibile, dee radicarsi su concetti determinati; ma al proposito sta a bene intenderci.

In ogni grande lavoro d'arte ha principalissima parte il genio. Emanuele Kant definisce il genio: L'esemplare originalità di natural talento d'un subbietto nel libero uso delle sue facoltà di conoscere. [1] Il genio essendo esemplare originalità di natural talento, è legge a sè stesso: è autonomo e libero affatto nel suo operare spontaneo, incomprensibile. Da siffatto lato la critica non può imporsi al genio, e venirsene con leggi prestabilite, spigolate nel campo di tale o di tal altra rettorica o poetica del mondo. Il genio, che produce opera degna dell'universale ammirazione, s'impone al critico. Questi dee rispettarlo

[1] *Die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauch seiner Erkenntnissvermögen*. Op. cit., pag. 192.

nelle nuove leggi, che egli ha create e determinate, e secondo esse, non secondo altre leggi convenzionali, dee giudicarlo. Se nel critico si troverà un gusto finissimo, atto a intendere con facilità il genio dell'artista, sarà un felice incontro dell'uno e dell'altro. Alla sorprendente spontaneità del genio risponderà la sorprendente spontaneità del gusto. In tal caso non si disputa del gusto: *De gustibus non est disputandum*, come non si disputa del genio. È un solenne momento spontaneo del genio, che la critica non dee turbare con concetti determinati da altra scienza dell'arte. La critica dee studiare i concetti inventati e determinati dal genio dell'artista, ricostruirli e farli risaltare per la propria ed altrui istruzione ed ammirazione.

Il genio, oltre ad avere il suo momento spontaneo, per cui è attività conoscitiva e inventiva involontaria, ha il suo momento riflessivo, per cui è attività conoscitiva e invettiva volontaria. Guai se il genio trascura il momento riflessivo! Tolto questo, la originalità del genio rimane incolta. Nel momento riflessivo il genio non è legge a sè stesso, nè è autonomo e libero da tutto ciò che lo circonda, sia scienza, sia storia, sia civiltà, sia arte medesima da altri coltivata. Da siffatto lato la critica, sorretta da una teorica o da una filosofia dell'arte, dee ristudiare nelle cose studiate dall'artista, per esaminare se sia stato felice a ritrarre quel tutto, o quella parte dell'universo, giusta le universali leggi determinate dalla filosofia dell'arte. Il gusto, in tal caso, implica

molte controversie: *De gustibus est disputandum.* Va soggetto alla critica, che ragiona dei pregi e dei difetti dell'opera d'arte, e ne ragiona con concetti e principii determinati *a priori* dalla filosofia dell'arte. A tal proposito credere possibile una critica, non appoggiata a concetti assodati da una teorica dell'arte, comunque voglia appellarsi, è pretendere che si giudichi bene senza norma di giudicare. Importa che i concetti *a priori* siano dalla filosofia dell'arte determinati con tutta la massima estensione, acciocchè non nasca facile contraddizione fra la scienza e l'arte. Dove nasca contraddizione, una cosa bisogna negare, o la scienza, sbagliata in qualche punto, o il capolavoro, anche sbagliato in qualche punto. Che meraviglia che l'una e l'altra abbiano degli sbagli parziali? Per tale sbaglio parziale, nè la scienza dell'arte dee abbandonarsi affatto, come inutile, nè il capolavoro cessa d'esser obbietto di perpetua ammirazione.

Capilavori in ogni maniera d'arte non mancano. Si ha ancora una scienza dell'arte, compiuta possibilmente? Predominano tuttavia nelle scuole le vecchie rettoriche, le vecchie arti poetiche, le vecchie arti dello scrivere, del dire, del disegnare. La scienza dell'arte, che il Kant appellò *Critica del giudizio estetico*, che altri ha detta *Estetica*, senza più, ed altri ora preferisce di chiamarla *Filosofia dell'arte*, è giovane di troppo, quindi vigorosa per ciò che promette, incerta, ristretta per ciò che possiede. L'opera, che in tal genere di studii si abbia più compiuta,

è senza dubbio quella dell' Hegel; però, si noti bene, nella sua parte non teoretica, sì storica, eseguita con molta perfezione, secondo un disegno appena abbozzato dallo Schelling in un discorso pronunziato nel 1807 *Su la relazione delle arti di disegno verso la natura.* [1]

Non per anco avendo una buona teorica dell'arte, oggi, in odio alla vecchia teorica, che avea l'arte ingiustamente sottoposta ad un meccanismo di rettoriche figure, di supposte convenzioni, di generi graduati, quasi rime obbligate, si grida contro ogni critica, che giovisi di determinati concetti *a priori.* So bene che altri grida contro siffatta critica, perchè non si vuole nella scienza dell' arte, se non l' *a posteriori*, il fatto. Enrico Taine, pensatore positivista francese, nella sua *Filosofia dell'arte*, [2] studia le belle arti in connessione coi tempi in cui fiorirono o languirono. Ciò sarà vero, anzi è verissimo. Ma perchè tale connessione? L'*a posteriori* nol dirà mai: il fatto non è mai la ragione del fatto. Da tutte le quali cose procede che la critica dialettica e non sofistica in arte è possibile con concetti determinati non meno *a priori*, che *a posteriori.* Di tal guisa studiando con la brevità a noi concessa il doppio moto spontaneo e riflessivo del genio artistico, cui corrisponde anche un doppio moto spontaneo e riflessivo nel

[1] Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur. Ved. *Philophische Scrhiften*, Tom. I, pag. 341-396.

[2] *Philosophie de l'art;* Paris, 1872.

gusto del critico, ci siamo adoperati di sciogliere in modo positivo la contraddizione che presenta la critica artistica.

III. Che nel vero e perfetto genio abbia luogo il doppio moto spontaneo e riflessivo, raccogliesi da una testimonianza, al proposito la più competente. Il divino Alighieri accenna all'operare spontaneo del genio, là dove nel XVII del Purgatorio scrive:

O immaginativa, che ne rube
Tal volta sì di fuor, ch'uom non s'accorge,
Perchè d'intorno suonin mille tube;
Chi muove te, se 'l senso non ti porge?
Muoveti lume che nel ciel s'informa,
Per sè, o per voler che giù lo scorge.

Allude altresì all'operare riflessivo del genio, sì quando nel I dell'Inferno di sè stesso dice:

Vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore,

e sì quando nel XXV del Paradiso così parla del suo *poema sacro:*

Al quale ha posto mano e cielo e terra,
Sì che m'ha fatto per più anni macro.

Nella *Divina commedia* trovandosi il genio nella sua massima virtù spontanea e riflessiva, la critica che quella comporta non vuole fondarsi su concetti determinati da questo o quel genere letterario. Così giudicata, quell'immenso

edifizio poetico, scientifico e storico, prima tentato in prosa da Platone nel Timeo, è travisato, anzi annullato. La critica dee appoggiarsi anche su concetti e principii determinati, ma determinati dal genio dantesco, meditato nel doppio momento spontaneo e riflessivo. Gli Alemanni hanno spesso giudicato assai male della nostra poesia.[1] Ciò non ostante, fra loro usandosi d'ordinario critica larga e comprensiva, non è mancato qualcuno, ad esempio lo Schelling, che ha avvertito « non esser la *Divina commedia* un particolar poema, sì bene tutto quanto il genere della moderna poesia; sì che valgano a dichiararla non punto teoriche, tratte da speciali forme letterarie, ma per essa richiedesi assolutamente una nuova teorica ».[2]

E la nuova teorica, o, ch'è lo stesso, la nuova critica richiedesi non pure ad intender la *Divina commedia*, ch'è la trasformazione della dialettica dell' universo in poetica dell'universo, anche per intendere le prime origini dell'arte. Certamente le prime origini di essa non devono attribuirsi al caso, come ha arbitrato il Cicognara,[3] ed altri ancora prima di lui, e dopo di lui. Volgersi al caso nelle quistioni di origine, è un sotterfugio, più che una spiegazione di qualunque fatto. Il caso è al più occasione, e talvolta, di alcune particolari scoperte. Non può dirsi che i lavori d'arte siano

[1] Vedi Mommsen, *Storia romana*, Vol, I, Lib. I, c. 15; Milano, 1863.

[2] *Vorlesungen über die Meth.* etc.; pag. 220.

[3] *Storia della scoltura*, Vol. I, pag. 37; Venezia, 1813.

« o come una sterile imitazione della natura, o come semplici scherzi e piacevoli delirj della immaginazione ».[1] Il d'Agincourt, scritte le precedenti parole, si augurava che la filosofia dissipasse tanta vana opinione; e la filosofia l'ha dissipata, facendo dell'arte una armoniosa rappresentazione dell'universo. Nè manco può dirsi che la scienza abbia data origine all'arte, avendo più tosto l'arte precorso alla scienza. Il Vico ragionevolmente premette la *Sapienza poetica* alla *Sapienza scientifica*, e fa precedere i secoli poetici, che per lui sono i secoli di tutte le arti estetiche, ai secoli filosofici, che comprendono le scienze metafisiche, fisiche e matematiche.[2]

La critica intende le prime origini dell'arte, distinguendo il momento spontaneo dal momento riflessivo, e riferendo le prime origini di quella al momento spontaneo. Il quale non è, come d'ordinario credesi, affatto scompagnato da riflessione. Anche nel momento spontaneo esercitasi una riflessione involontaria;[3] laddove nel momento riflessivo, propriamente detto, ha luogo una riflessione volontaria. Il genio, nel suo momento spontaneo, è virtù riflessiva involontaria, che conosce e inventa altissimi veri. Dal genio, in tale momento considerato, procedono le prime origini non solo dell'arte, eziandio della scienza, della civiltà, e qualcuno vorrebbe oggi, fino della

[1] *Storia dell'arte*, Vol. I, pag. XXXVI; Milano, 1824.
[2] *Opere*, Vol. V, pag. 112, 113.
[3] *Della filos. razionale*, Vol. I, Lez. XII, XIV.

religione. Lasciando da banda la scienza, la civiltà e la religione, egli è certo che le prime arti esistettero per la spontaneità del genio: spontaneità, che appellasi assai bene ora estro, ora entusiasmo, ed ora furor poetico.

La critica dovendo giudicare delle prime arti estetiche, apparse nel mondo, non può giovarsi di precetti e di principii determinati *a priori* in questa o in quella scienza dell' arte, essendo la scienza posteriore all' arte. In tal caso bisogna studiare nella intimità de' fatti. Tale intimità porgerà senza dubbio precetti e principii determinati *a posteriori,* de' quali dee al proposito avvalersi la critica. Da per ogni dove adunque mostrasi chiaro che la critica dell'arte è possibile ad un solo patto: che si fondi in concetti determinati non solo *a priori, a posteriori*, essendo questa critica nè monca nè esclusiva, ma conciliativa e perfetta, ch' è quanto dire non sofistica, sì dialettica.

IV. In seno dell' arte discuopronsi ben altre contraddizioni apparenti; le quali si devono poter dissipare, acciocchè la critica artistica riesca per ogni verso dialettica. Alcuni oggi declamano contro l' arte d' ispirazione, altri contro l' arte di meditazione, o di studio che dicasi: alcuni credono tuttora che l' arte debba essere affatto classica, altri che affatto romantica: alcuni spasimano per l' arte esclusivamente nazionale, altri per l' arte esclusivamente stranazionale. Coteste opinioni, come vedesi aperto, sono esagerate, esclusive. Si contraddicono fra loro, e

partoriscono nel campo dell' arte critica dimezzata, passionata e sofistica. Per aver critica compiuta, spassionata e dialettica nell'arte, è mestieri che quelle opinioni esagerate ed esclusive si temperino e s'includano, indagando fra esse ciò che hanno d'armonico e di conciliativo.

Facendoci da coloro che vogliono un'arte o d'ispirazione, o di studio, diciamo risoluti che ciò non è mai possibile. A considerare la quistione non in astratto, sì nella storia dell'arte, che al caso è più a proposito, vedesi a prima giunta che un'arte, tutta studii, non sia stata possibile negli esordii di essa, e che un'arte, tutta ispirazioni, non sia stata possibile ne' progressi di essa. Le prime origini dell'arte, com'è detto, derivano dal momento spontaneo del genio. In tale momento predominano senza dubbio le ispirazioni; e pensatamente dico predominano, perchè uno studio incipiente nè pur manca in esso momento, così come non vi manca una riflessione incipiente, propria della riflessione involontaria, già chiarita parte integrale del momento spontaneo. Poichè l'arte è alquanto progredita, si ha lavori, ne' quali non predomina sempre lo studio, ma ora lo studio, ed ora la ispirazione, procedendo ciò dalla natura degli artisti, atti ora più a produzioni ispirate, ed ora più a produzioni meditate. Lavori d'arte. ne' quali sia o tutto ispirato, o tutto studiato, se non sono possibili ne' primitivi tempi dell'arte, tanto meno ne' successivi avanzamenti di essa.

A sentire alcuni fra noi tanto spasimare per una musica addirittura d'ispirazione, è da maravigliare non poco. Non si accorgono costoro che il secolo XIX non è il tempo del Paisiello, del Cimarosa e del Mozart. Si opporrà che la musica del Rossini, tanto piacevole e sublime, è musica d'ispirazione. Più tosto in essa ha luogo una mirabile fusione fra la ispirazione e lo studio, attuata da quel genio anzi unico, che raro, che il Meyerbeer salutava spesso a Parigi con le nobili parole di *mio caro e divino Rossini*. Gli Italiani, volendo tuttavia predicare contro lo studio nell'arte, d'ordinario difettano nella esecuzione. Per questa cagione la nostra pittura, per comparazione alle altre delle altre nazioni, non tenne posto abbastanza onorato nell'ultima universale esposizione di Vienna. L'arte dunque vera e perfetta è, sotto diverso rispetto, ispirazione e studio, non semplice ispirazione, o semplice studio.

La stessa arte vera e perfetta vuol essere, sotto diverso rispetto, classica e romantica; sì che non sieno due termini inconciliabili il classicismo ed il romanticismo. Io non posso entrare nelle interminabili questioni delle due scuole. A me basta assentire a quello che tutti consentono; ed è, che il classicismo accenna all'antico, ed il romanticismo al nuovo nell'arte. Ciò posto, è mai possibile che l'arte moderna riproduca l'arte antica nella materia, nella forma, in tutto? Anche quando un grande artista se lo proponga, non

vi riesce mai. Il Leopardi, nel *Martirio de' santi padri*, volle mentire lo scrivere del buon secolo della nostra lingua. Con tutta la potenza grandissima del suo ingegno, non sempre aggiunse la sorprendente semplicità di quel mondo classico. Ancorchè vi fosse riuscito, non per questo sarebbe divenuto sommo letterato. La critica imparziale ha assodato che se il Leopardi, nella prosa e nella poesia, si fosse studiato solamente d'imitare la classica antichità, siccome occorse ne' suoi primi lavori, l'ammirazione per lui sarebbe assai scemata appo noi e gli stranieri.

Se l'arte vera e perfetta non può risospingersi del tutto nel mondo classico, può, al contrario, spingersi del tutto nel mondo romantico, abbandonando ogni vestigio dell'antico, per gettarsi a capo chino nel nuovo? Nel dramma romantico dello Shakespeare, del Göthe, dello Schiller forse è addirittura scordato il dramma classico di Eschilo, di Sofocle e di Euripide? La unità del dramma romantico distinguesi senza dubbio dalla unità del dramma classico; e ciò nullameno nessuno può sconoscere la relazione fra i drammi antico e moderno. Alessandro Manzoni, con quella sua lettera *Sur l'unité de temps* ecc., mostra che la nuova unità tragica è una innovazione e perfezione dell'antica unità tragica. Di più egli rassegnavasi, non contentavasi al titolo di *romantico*. Il Fauriel, traduttore delle tragedie manzoniane, avverte nella prefazione « che le dottrine poetiche del Manzoni sono così indipendenti, così elevate, tanto s'attengono a

quasi tutto ciò che v'ha di ragionevole e di dimostrato nei diversi sistemi di letteratura, che una denominazione esclusiva non può ad esse convenire ».[1] Giudizio questo abbastanza sano, ed abbastanza confortevole per me, che sostengo, ogni arte, anche per conseguenza la letteratura, dover essere sempre classica e romantica, antica e nuova.

Dante è il più antico ed il più nuovo poeta del mondo. Ciò spiega la sua passata, presente e futura grandezza. Il Lamennais, nella Introduzione alla *Divina commedia*, da lui tradotta, rassomigliolla, con un bellissimo paragone, ad un portico fra due tempii, uno del passato, e l'altro dell' avvenire. Ancora in ogni successiva epoca della scienza bisogna maritare il nuovo con l'antico. Se il Vico avesse scritta la sola *Antichissima sapienza degl' Italiani*, senza la *Scienza nuova*, non avrebbe potuto mai salire a quell' altezza, cui ora siede per consenso di tutti. E perchè? Perchè ogni vero progresso della scienza sta nel riprodurre emendato, ampliato ed ammodernato l'antico. Il simile dee affermarsi dell' arte.

È però da osservare che non tutte le nazioni comportano l' antico ed il nuovo alla medesima guisa. Nelle nazioni dove manca civiltà antica, predomina il nuovo; nelle nazioni dove si trova antica civiltà, predomina l' antico. Per cagion d' esempio, in Francia ed in Germania predomina il romantico sul classico. In Italia, al contrario,

[1] ROSMINI, *Letter. ed arti belle*, pag. 67; Intra, 1870.

predomina il classico sul romantico. Così, la marsalese, a differenza della marsigliese, ha la intonazione antica, benchè lo scopo cui è indirizzata, l'eroe dal quale s'intitola, siano ancor vivi fra noi. Negli scritti precettivi il Manzoni, con la sua solita acutezza, avverte spesso che il romanticismo italiano, per essere naturalmente legato col mondo classico, è tutt'altro che il romanticismo straniero. Giusto perchè il romanticismo italiano ha molto dell'antico, il Gervinus lo ha negato all'Italia, e ne ha fatto uno special dono della Germania.[1] Il che è un'esagerazione di quell'erudito ingegno. Nè all'Italia manca il romanticismo, nè alla Germania il classicismo. Se la Germania oggi siede arbitra suprema della classica filologia, ciò vuol dire che la letteratura, coltivata in senso filologico e storico, è classica anche in Germania. E la medesima letteratura, coltivata in senso estetico, forse non ha nulla di classico in Germania? Il Faust, ad esempio, non è forse ricostruzione dell'universo classico su di altro fondamento? Quest'altro fondamento è la scienza moderna, certa e superba innanzi ai problemi positivi della natura, incerta, debole e perpetuamente dubbiosa avanti agli ardui problemi speculativi dello spirito umano. Conchiudiamo. È sforzo inutile fare del classicismo e del romanticismo due termini inconciliativi e sofistici, laddove sono due termini conciliativi e dialettici per qualunque luogo,

[1] *Histoire du XIX siècle*, Tom. II, pag. 73-78, Trad.; Paris, 1864.

e in qualunque tempo, ad eccezione de' primordii dell' arte, che guardano innanzi e non indietro.

Che dobbiamo infine asseverare di altri, che vogliono un' arte onninamente o nazionale o stranazionale? Non si dee, a ver dire, troppo insistere contro coloro, che, ciechi ammiratori dell'altrui, sono sempre detrattori del proprio. Che dire, ad esempio, di alcuni, che hanno per più bella la *Divina commedia*, letta in lingua francese o tedesca, che nella sua lingua nativa e sempre fresca? Che di altri, i quali tengono in gran pregio i romanzi d' oltremare e d' oltremonte, e in nessun pregio i romanzi del Manzoni, del Grossi, del D' Azeglio, del Guerrazzi e del Carcano? E che di altri, che ammirano la musica del Wagner, e si turano gli orecchi per la musica del Verdi? Cotesti cervelli balzani e cuori snaturati lasciamo da banda. Si dee e molto insistere, che l'arte non sia esclusivamente nazionale. Di tale malattia gl' Italiani devono curarsi a preferenza: malattia che fra noi invade anche uomini rispettabili; e della quale toccando quel bello ingegno del Baldacchini scrive: Quest'assoluta ed intera segregazione d' un popolo dagli altri non è stato sociabile, ma bensì ferino e selvatico. [1]

Le altre nazioni, salvo il rispetto che hanno per la nostra arte passata, e per il quale rispetto e Inglesi e Tedeschi e Francesi vengono qui a scaldarsi avanti alle statue e alle tele di

[1] *Prose*, Vol. II, pag. 3; Napoli, 1873.

Michelangelo, di Raffaello e di Leonardo; salvo, dico, tale rispetto, della nostra arte presente non fanno nessun conto. Non parlo delle arti meccaniche, nelle quali non toccheremo forse mai la perfezione altrui. Parlo delle arti estetiche, nelle quali possiamo, per le nostre grandiose tradizioni, non che gareggiare, superare le altre nazioni. Perchè intanto sì dolorosa noncuranza di noi? Fra tanti perchè v' ha un perchè innegabile al proposito; ed è, che noi ci siamo divisi dagli altri popoli, cadendo in un condannevole individualismo artistico e scientifico. Diamo, dunque, opera a vivere in buona armonia non solo politica, eziandio scientifica ed artistica con gli altri popoli civili d'Europa; e così la nostra scienza ed arte presente verrà da loro studiata e rispettata.

V. Ad avere perfetta critica artistica, non bastano le conciliazioni dialettiche attuate. Ben altre contraddizioni si agitano nel campo dell'arte. Fra tante esamineremo quella principalissima fra gl'idealisti ed i realisti. Cominciando dagl'idealisti, sembra prima di tutto che la loro dottrina trovi conforto innegabile in alcuni sommi artisti. Raffaello dovendo ritrarre la Galatea, scrivea al Castiglione, che « essendo carestia e de' buoni giudizj e delle belle donne, io mi servo di certa idea, che mi viene alla mente ».[1] Il Reni, nell'effigiare l'Arcangelo Michele, scri-

[1] *Raccolta di lettere sulla pittura, scoltura ed architettura*, etc. Tom. I, pag. 84; Roma, 1754.

vea ad un prelato romano: Avrei voluto per la mia figura una bellezza del paradiso, e poterla vedere nel cielo, ma non mi son saputo innalzare tant' alto, e la ho vanamente cercata sulla terra.[1] Cicerone racconta che Fidia, per iscolpire Giove e Minerva, non guardava a bellezze esteriori, *sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam.*[2] Al contrario dello Zeusi raccontasi, che per dotare la sua Elena di tutte le possibili grazie, fecesi venire da Crotone cinque bellissime vergini.

Gli esempli raccolti, e altri molti che potrebbono raccogliersi, nulla provano a favore delle sentenze esclusive degl' idealisti e de' realisti. Il Zeusi non potea combinare le diverse bellezze reali in una sola bellezza reale, se in mente non avesse avuta qualche idea da esprimere nell' Elena. Da altra parte, il Raffaello, il Reni ed il Fidia, per comunicare alle loro maravigliose dipinture e sculture tutto ciò che hanno di sensibilmente vero e naturale, avean dovuto osservare molte bellezze di natura, oltre ad avere un' idea nella loro mente. La sola conseguenza che può cavarsi dagli esempii de' sommi artisti è questa: che alcuni credono di far predominare in arte l' ideale sul reale, altri il reale su l' ideale, senza voler mai annullare o l'ideale nel reale, o il reale nell'ideale. Michelangelo, che

[1] Vedi WINCKELMANN, Opere, vol. II, pag. 278; trad. ital.; Prato, 1830.

[2] *De oratore*, pag. 37.

l'Hegel chiama genio mostruoso (*ungeheuer Genie* [1]), volle primeggiasse in arte l'ideale sul reale. Del medesimo avviso fu Raffaello. Se non che, Michelangelo credette raggiungere il fine propostosi, ingrandendo il reale, come vedesi nel Mosè, nel Davide, e in tante altre di lui sculture e pitture. Raffaello, al medesimo scopo, impiccolì il reale, come si osserva in varie sue figure, in ispecie nella sua Fornarina.

Non così può dirsi degl' idealisti esclusivi. Costoro annullano (e questo è il loro grave torto) il reale nell'ideale, avversando ogni bellezza naturale e reale. Il Gioberti, per atto d'esempio, dal tipo ideale in fuori, niente afferma degno del nostro plauso. A suo giudizio la natura ha perduta la sua *formosità primitiva:* il bello perfetto non è *nel mondo esteriore, ma nella nostra imaginativa:* noi veggiamo gli stessi obbietti belli di natura *attraverso il prisma imaginativo della bellezza.* [2] Da queste ingiuste premesse trae l'ingiustissima conseguenza, che l'arte sia superiore alla natura. Anche il Niccolini, che partecipò alla medesima scuola, scrive che l'*arte ritrova ciò che la natura guastata ha perduto.* [3] Dunque, dico io, il tramonto della natura è inferiore a un tramonto pinto in una tela! Una bella rosa di giardino è guasta sempre in risguardo all'immagine

[1] AESTHETIK, *Dritter Theil*, pag. 250; Berlin, 1842.
[2] *Del Bello*, pag. 81; Venezia, 1849.
[3] Opere, Vol. I, pag. XIV; Firenze.

che se ne faccia in tela! Una tempesta, un uragano, un' eruzione son da meno delle dipinture, che di essi fenomeni eseguisca l' arte! Peccato che il Galilei dichiari, *la natura potersi emulare, non mai superare*. Peccato che il Bartoli scriva, essere *la natura impareggiabile lavorìo*. Peccato che lo Chauteâbriand confessi, nessuna tempesta dipinta avvicinarsi ad una tempesta di mare.

Il Gioberti si adopera a temperare qua e là, con la sua mirabile facondia, le non buone conseguenze della sua dottrina estetica. Che giovano i temperamenti, se a questi ribellansi i principii? Curioso poi che negli scritti di lui l' arte dee avanzare la natura guasta e corrotta con la immaginativa, pur essa guasta e corrotta! Più curioso che l'arte consegua tanta perfezione, componendo insieme il tipo intelligibile ed il fatto sensibile, ricevuto alterato dalla natura! Curiosissimo che del tipo intelligibile, da cui dee procedere ogni perfezione artistica, non si affermi nulla di preciso, dichiarandolo « un non so che di immateriale e di oggettivo, che si manifesta allo spirito dell' uomo, e a sè lo trae [1]. Queste ed altre incertezze e incoerenze sono il necessario portato dell' idealismo esclusivo, applicato all' arte; del quale il Giusti fece la caricatura, allorchè verseggiò:

Sol dell' arte ho paura,
Quando orgogliosa, in toga,
La sapiente natura
D'addottorar s'arroga.

[1] Opera cit., pag. 21.

VI. Dagl'idealisti volgendoci ai realisti, osserviamo che questi ultimi s'ebbero un primo maestro in Germania nella persona del Winckelmann, nato in Stendal, a poche miglia da Berlino. Egli, nel tessere la storia dell'arte, non volle sapere dell'ideale, come di necessaria norma a formare e giudicare i grandi lavori. Per lui, l'ideale è anzi che un postulato, un risultato delli studii nei classici lavori della Grecia. A suo giudizio « dalla scelta delle più belle parti e dalla loro armonica unione in una figura nasce il bello ideale ». [1] Conforta il di lui parere con l'autorità del Riem, storico famoso della pittura antica; il quale riduce l'ideale del bello « a un complesso delle particolari bellezze, che si trovano concentrate in un medesimo oggetto ». [2]

Oggi la scuola de'realisti ha caldissimi difensori. Molti gridano a coro: è necessario studiare nel reale. Il Taine in Francia accetta l'ideale, come astrazione e trasformazione dell'obbietto reale. Distinguesi dal Winckelmann, in quanto non restringe l'obbietto reale nella sola raffinatezza delle figure greche. Vuole che si debbano avere *des sympathies pour toutes les formes de l'art.* [3] Quel potente ingegno del Foscolo avea dichiarato agl'Italiani: Io non sono grande partigiano del bello, del vero e del giusto ideale. [4] Colui che fra noi al presente abbraccia riso-

[1] Opere cit., Vol. II, pag. 277.
[2] Ibid., Vol. XI, pag. 733.
[3] Opera cit., pag. 21.
[4] Opera, Vol. II, pag. 76; Firenze, 1850.

luto il realismo in arte, è il nostro valente critico Francesco De Sanctis. Questi, adirato contro all'idealismo, esclama: Vogliamo noi dunque ancora fanciulleggiare, uomini con tanto di barba, con l'ideale, e le forme sottili, e i veli trasparenti, e il *Deus in nobis*, e Amore che detta dentro, e la certa idea di Raffaello? [1]

Se non che egli temendo d'incorrere nel materialismo del Taine e d'altri, protesta che l'arte dee riprodurre non la realtà morta ed astratta, sì la realtà vivente e concreta, dove trovasi infuso anche l'ideale. [2] Del medesimo avviso è il Villari, che lo ripete quasi con le stesse parole del De Sanctis. [3] Sta bene che il vero reale è anche ideale, così come il vero ideale è anche reale. Il difficile però è di vedere in che ponga il De Sanctis il vero e concreto reale dell'arte. Egli scrive: La scienza è il genere e la specie, l'arte è l'individuo o la persona. [4] Dunque pel valentissimo critico napolitano il vero e concreto reale dell'arte sta nell'individuo o nella persona. Ma l'individuo e la persona, separati affatto dal genere e dalla specie, non sono punto il vero e concreto reale, in cui trovasi inserito anche l'ideale: sono invece cosa del tutto materiale. Il De Sanctis vuole in ogni modo evitare il materialismo nell'arte, e più volte protesta contro

[1] *Saggio critico sul Petrarca*, pag. XXXI; Napoli, 1869.

[2] *Saggi critici*, pag. 24; Napoli, 1869.

[3] *La pittura moderna in Italia e in Francia*; pag. 17 e 20; Firenze, 1869.

[4] *Nuovi saggi critici*, pag. 6; Napoli, 1872.

di esso; e pure imponendo all' arte di rappresentare il semplice individuo o la semplice persona, incorre senza dubbio nel materialismo. Non è punto vero che la scienza è il genere e la specie, e l' arte è l' individuo o la persona. Se nell' arte non entrasse per nulla il genere e la specie, andrebbe via da quella l' ideale, da lui non negato, anzi affermato in modo veramente dialettico, cioè in necessaria relazione col reale concreto e vivente. Non si accorge che l' ideale, in necessaria relazione col reale, è appunto il genere e la specie nella loro individuazione; sì che i due termini ideali del genere e della specie facciano parte non meno della scienza, che dell' arte, s' intende già in modo diverso.

La Francesca di Dante, che il De Sanctis ha saputa così bene ricostruire con la sua critica, è dichiarata perfetta produzione poetica, non superata da nessuno, giusto perchè in essa compenetransi in modo mirabile il genere e l' individuo: il genere, in quel serbarsi sempre vereconda, ch' è il tipo caratteristico del genere femminile; l' individuo, in quel confessare la sua debolezza, propria della femmina. Se ben ricordo, il De Sanctis rimprovera al Goethe l'éterno femmineo nelle sue produzioni poetiche. Egli però non vuole nè manco l' eterna femmina di tanti drammi e romanzi sociali, sovrattutto de' *Misteri di Parigi*, il cui autore venne appellato il Cristoforo Colombo de' bordelli. Come evitare nell' arte l' eterno femmineo e l' eterna femmina? questi due estremi, de' quali il primo annulla il

reale nell'ideale, ed il secondo annulla l'ideale nel reale. Riconoscendo nell'arte la perfetta e necessaria sintesi fra l'ideale ed il reale, sintesi rappresentata dal vero e concreto reale, in cui ha luogo la fusione compiuta del genere e dell'individuo, della specie e della persona. Per tanto sta bene che l'arte dee riprodurre la realtà vivente e concreta; se non che sta male di ridurre essa realtà all'individuo o alla persona, senza il genere e la specie.

Se il De Sanctis si fosse appigliato ad un realismo non esclusivo, avrebbe cansata l'incoerenza di negare l'ideale nell'arte; laddove desiderava d'affermarlo. Anche il Winckelmann cade spesso nella medesima incoerenza. Mentre pel critico tedesco l'ideale non è altro, che il reale del mondo greco; pure descrivendo questo mondo, è costretto a confessare ideali da esso indipendenti. Intorno all'Apollo del Belvedere dice: L'artista volle rappresentare in esso il puro ideale, prendendo dalla materia solo quel tanto, che gli faceva mestieri a rendere visibile il suo concetto. [1] Altrove aggiunge: La bellezza che cade sotto i sensi, la mostrò all'artista la bella natura; tratti sublimi glieli mostrò il bello ideale: dalla prima ei prese l'umano, dal secondo il divino. [2] Le quali due sentenze ci conducono niente meno ad un ideale, separato affatto dal reale, ch'è appunto la dottrina degli

[1] Opera cit., Vol. IV, pag. 198.
[2] Ibid., Vol. IV, pag. 329.

esclusivi idealisti. Perciò qualche critico ha posto il Winckelmann nel novero degl'idealisti. Il fatto è che l'accurato storico dell'arte seguita il realismo esclusivo in tutta la sua lunga opera, contraddicendosi qua e là nel giudicare alcuni grandi lavori d'arte.

VII. La esposizione critica or fatta degli esclusivi idealisti e realisti, che in sostanza sono gli speculativisti e i positivisti esclusivi, mostra chiaro che i due sistemi, anche nell'arte, devono comporsi ad armonia dialettica, togliendo da essi ciò che hanno di falso e di esclusivo. Il falso e l'esclusivo degl'idealisti è di allogare tutto il bello dell'arte in un tipo ideale, separato affatto dal reale naturale, del quale mostrano ingiustissimo disprezzo, come di cosa guasta, corrotta e deforme. Il falso e l'esclusivo de' realisti è di allogare tutto il bello dell'arte nel reale individuale e sensibile, che non è il vero e concreto reale della natura, essendo a questo necessariamente unito anche l'ideale della specie e del genere. Cotesto falso ed esclusivo bisognava allontanare dagli idealisti e da' realisti, a poterli armonizzare; e noi abbiamo ciò fatto ne' numeri precedenti.

A siffatto lavoro negativo dee tener dietro, come al solito, un lavoro positivo, indagando una positiva armonia dialettica fra i principali elementi d'ogni produzione artistica. Al proposito prima di tutto è mestieri assodare in che stia l'ideale ed il reale dell'arte. L'ideale dell'arte non consiste in un tipo del bello, esistente in sè

stesso, e splendiente all' intelletto umano. Siffatto tipo non esiste nè in cielo nè in terra, perchè l'idea, come semplice idea, non è bella; quindi è vano parlare d' un tipo ideale del bello, come di norma assoluta a creare e criticare i lavori artistici. Per me, l' ideale dell'arte consiste in tutte mai le idee specifiche e generiche; le quali costituiscono gli elementi essenziali e del mondo naturale, e del mondo sociale, e del mondo morale, e dell' intero universo. Tutte siffatte idee sono radici di bellezza, in quanto che di tutte può incarnarsi e rappresentarsi per l'arte qualche loro intrinseca perfezione od imperfezione. Anche le imperfezioni intrinseche delle idee generiche e specifiche della natura, della morale, della società e dell' universo (imperfezioni che unite insieme dànno luogo alla idea del brutto), ponno riprodursi dall' arte, e prendere aspetto bello, non per l' idea del brutto che contengono, lo che saria impossibile, ma per la maniera onde possono estrinsecarsi esse intrinseche imperfezioni. Certamente, la Taide dell'Alighieri, il Iago dello Shakespeare, l'Innominato del Manzoni, il Mefistofele del Goethe, il Francesco dello Schiller, sono opere d'arte bellissime, quantunque il fondo ideale di tali personificazioni sia la idea del brutto.

La idea del brutto non entra nei lavori d'arte, come semplice contrasto o contrapposto. Senza dubbio spesso ha tale ufficio, siccome vedesi chiaro nel *Giudizio universale* di Michelangiolo, e in mille e mille altri lavori plastici e poetici. L' idea del brutto, anche isolatamente presa, è

têma d'arte bella, quando l'artista sappia rappresentare a dovere quell' idea specifica che fa obbietto del suo studio. Così, ponno ritrarsi per l'arte non solo le specifiche beltà della natura, anche le specifiche mostruosità di essa, senza unire in un medesimo lavoro le une e le altre. Qui non trattasi di esaminare, se l'artista debba preferire gl' ideali specifici dal lato più tosto della loro intrinseca perfezione, che della loro intrinseca imperfezione. Pietro Giordani, maestro finissimo di gusto, desiderava « che l'arte, sì nelle cose da natura fatte, e sì nelle umane opere, dee scegliere il bello [1] ». Ma questo era un suo giusto desiderio, che non potrebbe mai convertirsi nel giro dell'arte in assoluto imperio, chi voglia considerare che l'arte può tutto rappresentare, anche il più ignominioso e spaventevole deforme, purchè sappiasi rappresentare al vero. Concludasi dunque che l' ideale nell'arte consiste sempre non già in un tipo isolato del bello, sì in tutte le intrinseche perfezioni ed imperfezioni delle idee specifiche e generiche.

Il reale nell'arte è tutto ciò che esiste, infinito o finito che sia; perchè tutto ciò che esiste può esser materia d'arte. Non solo tutto ciò che esiste, eziandio tutto ciò ch' è esistito può divenire materia d'arte; in guisa che l'arte può abbracciare tutto il reale non meno ontologico, che storico. L'arte, spesso, protendesi anche a ciò che sarà per essere, per la intima relazione

[1] Opere, Vol. I, pag. 166; Firenze, 1851.

che corre fra il presente e l'avvenire; ed in tal caso l'arte s' impadronisce ancora del reale, per così chiamarlo, profetico. Salvo che l'arte giovasi del reale, ora nel suo tutto, ora in una sua parte, piccola o grande che sia; non è dubbio che materia d'arte può esser l'universo reale ontologico, storico e profetico. Dalle cose dette scorgesi chiaro che come l' ideale dell'arte noi non abbiamo posto in un' idea del bello intuìta, sì in tutte mai le idee apprese nel mondo intelligibile; così il reale dell'arte non fermasi ad una sola cosa, ma spazia per tutte le cose, o attuate, o attuantisi e da attuarsi.

Abbiamo detto di sopra che il vero reale è anche ideale, e che il vero ideale è anche reale. Sembra da ciò che uno de' termini, o il reale o l' ideale, possa allontanarsi dall'arte, e stabilirsi che materia dell'arte sia o il reale, senza più, o l' ideale, senza più. Ciò non è possibile; giacchè in tutto il nostro sistema dialettico s' è fatto ogni nostro potere di evitare tanto la separazione, quanto la confusione fra l' ideale ed il reale. Per noi l' ideale non è un di là, nè il reale un di qua: fra l'uno e l'altro poniamo intima e necessaria sintesi, senza che questa sintesi convertasi in confusione. Ora, posta siffatta sintesi, avviene che il vero ideale, cioè il concreto e vivo ideale, è anche reale; e che il vero reale, cioè il concreto e vivo reale, è anche ideale. L'arte dee riprodurre, ecco tutto, per un mezzo rappresentativo, parola, pietra, tela, voce che sia, tale sintesi fra l' ideale ed il reale; ed

allora sarà vera e dialettica arte. La critica, corrispondente all'arte, dee giudicare secondo tale sintesi fra l'ideale ed il reale; ed allora sarà vera e dialettica critica. Chi, per cagion d'esempio, giudicherà che la Beatrice sia un ideale, senza reale, o che la Piccarda sia un reale, senza ideale, incorre in una critica monca ed esclusiva, non potendo mai separarsi nella critica l'ideale ed il reale, come non ponno mai separarsi nella natura, nella scienza e nell'arte. La critica storica di Dante, iniziata in Italia dal Troya, dal Balbo e dal Marchetti, che non separò mai l'ideale dal reale, giovò non poco fra noi a metterci per la vera e dialettica critica de' nostri grandi lavori estetici.

VIII. L'arte, che sta tutta nel rappresentare in modo bello la sintesi fra l'ideale ed il reale, compie tale rappresentazione per opera della immaginativa. Intorno a ciò convengon tutti, scienziati ed artisti. Convengono anche tutti quanto alla natura e all'operare della immaginativa? No, anzi il loro disconvenire è tale e tanto, ch' è difficile a trovare il bandolo dell'arruffata matassa. Senza entrare ne' diversi pareri altrui, dico che la immaginativa è in generale virtù d'imitazione. Cotesto concetto non è nuovo. Aristotile, ragionando di varie arti poetiche, prodotte tutte dalla immaginazione, scrisse risoluto: *Omnes sunt imitatio in universum.* [1] Ancora il Vico

[1] *De Poetica*, cap. I; ed. del Bekker. In quella del Didot leggesi: *Omnes sunt imitationes in universum.* La diversità, come vedesi, non è sostanziale.

dice: Le Arti non sono che imitazione della Natura.[1] Il difficile però consisteva in esaminare in che stia la imitazione e la natura. Questo non essendosi fatto nè da Aristotile, nè dal Vico, nè da altri, seguitò che la virtù imitativa, attribuita alla immaginazione, venne in mala voce appresso agli antichi ed ai moderni.

Fra gli antichi piacemi ricordare Plutarco. Questi, nel proemio alla vita di Nicia, mostra che la imitazione di cose imitabili, rivela animo assai digiuno, e la imitazione di cose inimitabili, animo del tutto stolido.[2] L'Hegel, fra i moderni, dice che « l'uomo può più tosto inorgoglire d'aver inventati il martello, il chiodo e simili strumenti, che compiute delle abili imitazioni.[3] » Certo, la imitazione che ripete meccanicamente le apparenti bellezze di natura o di arte, è dannanda, e ci mena diritti all'*imitatorum servum pecus* di Orazio. Ma la imitazione sta tutta in tale meccanica ripetizione? Così intesa, giova a spiegare il primo esordire delle arti e degli artisti, anche de' più grandi.

L'uomo, prima d'insegnare, impara. Noi tutti, prima di divenir romantici, siamo stati classici, puristi. Ogni artista, prima di fare da sè, rifà l'altrui. L'Urbinate, innanzi di dare alle sue figure quel candore e non so che di divino, che costituisce la sua originalità, si contentò di co-

[1] Opere, Vol. V, pag. 238.

[2] *Le vite degli uomini illustri*, Tom. III, pag. 519; Milano, 1824.

[3] Aesthetik, Einleitung, pag. 56; ed. cit.

piare le bellezze di natura, e d'imparare dal Perugino il meccanismo dell'arte e dal Masaccio il modo di comporre. Anche appresso a tutti i popoli le arti da principio sono semplice contraffazione delle opere di natura. Così vedesi nella storia artistica di Oriente e di Grecia.

La imitazione, da facile ripetizione dell'altrui diviene difficile generazione e trasformazione; e in ciò sta il suo progresso ed il suo significato compiuto. Imitare importa fare ciò che altri fa. Or non si fa davvero ciò che altri fa, copiando gli effetti esteriori altrui, anche bellissimi. Non sarebbe un pazzo, dirò col Caro, uno che volendo imitare a camminare un altro, gli andasse sempre dietro, mettendo i piedi appunto d'onde colui gli leva?[1] Dunque la vera e compiuta imitazione sta nel rifare anche la efficienza interiore delle cose, che s'imitano. La immaginativa, per imitare davvero la natura, non dee copiarne i soli contorni; dee fare quello che la natura fa, dee cioè, come la natura, generare, rigenerare, trasformare. In tal guisa la immaginativa imiterà la natura non solo ne' suoi effetti esteriori, anche ne' suoi principii interiori, abbracciando la natura in tutto il suo concetto dialettico, posto non nella sola moltiplicità de'fenomeni apparenti, eziandio nella moltiplicità delle forze, che generano e rigenerano entro certi limiti.

La immaginativa, lasciando dal fare, per così dire, la fotografia della natura, prende un ca-

[1] *Apologia contro il Castelvetro*, pag. 57; Napoli

rattere proprio: diventa genio trasformatore e inventore, e dà agli obbietti imitati fisonomia degna dell'ammirazione altrui. Così, il medesimo avaro, imitato dal genio immaginativo, è stato rappresentato sempre bello ed ammirando, ma ora povero nell'Euclione di Plauto, ora ricco nell'Harpagone di Molière, ed ora usuraio nel Gobseck del Balzac. Ancora Cupido e Psiche sono rappresentati belli da Fracastoro e da Herder, ma dal primo nel pieno vigore della vita, dal secondo nell'estremo della vita, abbracciati sopra una tomba: *Amor und Psyche auf einem Grabmahl*. Insomma, la immaginazione è sempre virtù imitativa, salvo che tale virtù non consiste nel ripetere, per così dire, la sola faccia, anche il cervello delle opere altrui, sieno opere di natura, sieno opere d'arte.

IX. La immaginativa, così intesa, è produttrice di varie generazioni artistiche, or meccaniche, dette manifatture, ed ora estetiche, le quali potrebbero appellarsi mentifatture. Comunque si distinguano e si appellino le generazioni artistiche, importa osservare che come la massima difficoltà in natura è nel penetrare il segreto delle naturali generazioni, così la massima difficoltà in arte è nello spiegare il segreto delle generazioni artificiali. Nel concetto dialettico della natura abbiamo superata ogni difficoltà, affermando in ogni generazione naturale, oltre al meccanismo reale, il dinamismo ideale; in modo che ogni generazione naturale sia dialettica armonia dell'ideale e del reale. Anche

nel concetto dialettico dell'arte risolvesi ogni difficoltà, confessando in ogni generazione artistica, oltre al reale, l'ideale, composti in dialettica armonia per opera della immaginativa. Già da tutte le cose provate intorno agli esclusivi idealisti e realisti vedesi chiaro che nell'arte devono comporsi ad armonia l'ideale ed il reale. Rimane solo a chiarire per che guisa la immaginativa, nelle sue generazioni artistiche, formanti il mondo dell'arte, armonizzi l'ideale ed il reale.

Il celebre Leonardo scrive: Il pittore deve esser universale e solitario, e considerare ciò che esso vede e parlare con seco eleggendo le parti più eccellenti della specie di qualunque cosa che vede.[1] E Leonardo, nella sua meravigliosa pittura della Cena degli Apostoli, seppe esser pittore universale e solitario: universale, abbracciando l'ideale ed il reale del fatto apostolico in tutti i suoi gradi, dal supremo grado nella persona del Divin Maestro, sino ne' gradi subordinati nelle persone de' discepoli, finchè arrivasi all'ultimo e infimo in Giuda; solitario, non copiando in altri, ma studiando nel proprio tèma le parti più eminenti che vi entravano e l'adornavano. E non solo il pittore, ogni altro artista dee esser universale e solitario. Sarà al massimo universale, studiando nelle specie degli obbietti e de'fatti che vuole rappresentare, perchè

[1] CANTÙ, *Della lett. ital. esempi e giud.*, pag. 72; Torino, 1860.

nelle specie ha luogo l' intimo nesso fra il genere e l' individuo, fra l' ideale ed il reale. Sarà ancora al massimo solitario, pigliando la imitazione non per semplice e passiva ripetizione dell'altrui, ma per propria ed attiva generazione e trasformazione.

A cagion d'esempio, un artista che volesse pingere una montagna, una rosa, un cavallo, e non studiasse tali obietti nelle varie specie di montagne, di rose e di cavalli, imitandone le parti più eccellenti, non farebbe mai figura degna dell'ammirazione altrui. Torquato Tasso, nel descrivere i giardini di Armida: Claudio Lorenese, nel figurare tante colline, certo non si fermarono a guardare un solo giardino, una sola collina. L'arte vera è sintesi fra l' ideale ed il reale; e tale sintesi la immaginativa la trova nella specie, quale che sia la specie che voglia ritrarsi; perchè qualunque specie è sempre nesso, com'è dichiarato, fra il genere e l' individuo, e dicasi fra l' ideale ed il reale. Prima che la immaginativa pervenga a tale sintesi, passa per la tesi e per l'antitesi, abbracciando nella tesi in modo indeterminato e confuso la sintesi fra l' ideale ed il reale; nell'antitesi tutte le opposizioni che corrono fra l' ideale ed il reale; e nella sintesi vincendo le opposizioni e raggiungendo la determinata e distinta composizione fra i due termini d'ogni fattura artistica.

Giusto perchè l'arte vera ottiensi nel terzo momento dialettico della sintesi, e la sintesi

sta nella specie, non già nel puro genere, nè nel pretto individuo, l'arte vera egualmente si tien lungi dal genere e dall'individuo, da questi due estremi, incapaci a produrre capilavori. Così la plastica rifugge da figure troppo aeree o troppo sensuali: la poetica aborre da descrizioni troppo vaghe o troppo minute: la drammatica desidera nel protagonista qualcosa di medio fra la virtù ed il vizio: il maggior pregio della pittura è nelle tinte medie, consistenti nel chiaroscuro: l'architettura e la scultura trovano la loro maggiore bellezza nelle linee medie, che sono le linee curve, intercedenti le spezzate e le diritte; la musica diventa più sublime ne' suoni medii e ne' cantori medii, quelli detti semituoni, e questi tenori.

Salvo il caso, che un artista propongasi di ritrarre un individuo, e non altro che un individuo, sempre i modelli dell'arte sono specifici. Però l'arte anche in tal caso può diventare sublime, cogliendo la immaginativa del valente artista qualche tratto sublime della persona o della cosa particolare, che intendesi rappresentare. L'Alighieri, il Leopardi ed il Manzoni sono in ciò inarrivabili. L'Alighieri in un solo verso abbraccia tutto lo sventurato amore di Francesca d'Arimini: *Quel giorno più non vi leggemmo avante.* Il Leopardi aduna tutte le particolari conseguenze della sua dottrina melanconica e disperata nella poesia in queste parole: *La morte è quello che di cotanta speme oggi m'avanza;* e nella prosa in quest'altre pa-

role: *Morir oggi, e non vorrei tempo a risolvermi.* Il Manzoni raccoglie tutta una lugubre narrazione d'una madre, che consegna ai becchini un suo figliuolo, in queste parole terribilmente sublimi: *Stasera tornerete a prender me.*

Quello che rimane ad osservare si è, che come la ragione, senza assurdo di logica, or va dall'ideale al reale per deduzione, ed ora dal reale all'ideale per induzione; così la immaginativa, senza sconcio di arte, or va dall'ideale al reale, ed ora dal reale all'ideale. Dante nel Paradiso va dall'ideale al reale, e perciò in esso predomina l'ideale, senza che il reale venga mai annullato. Nel Paradiso l'ideale estollesi sempre dalla parvenza all'essenza, e dall'essenza alla sovressenza, finchè il reale avanza solo come similitudine. *O luce eterna che sola in te sidi.* Al contrario, nell'Inferno va dal reale all'ideale, ed il reale vi predomina tanto, che comincia dal bestiale nel Fucci che dice di sè stesso: *Son Vanni Fucci bestia, e Pistoia mi fu degna tana;* e sollevasi a grado a grado fino alla piena coscienza, come vedesi nel Capaneo, che esclama: *Quale fui vivo, tal son morto,* e nel Farinata, che sta ritto fra le tombe, *Come avesse l'inferno in gran dispitto.*

Il Purgatorio è perfetta relazione e compenetrazione fra l'ideale ed il reale. Di che è cagione dell'aversi da alcuni intendenti per lavoro d'arte più finito e compiuto, che non sia l'Inferno ed il Paradiso. Sembra che possa dirsi il medesimo del capitolo dell'Innominato de' *Pro-*

messi Sposi. Tutti i XXXVIII capitoli piacciono più, se più si leggono, ma il capitolo dell'Innominato, dove la sintesi fra l'ideale ed il reale raggiunge la massima perfezione, ti rapisce a prima giunta, e ti rimane di continuo presente, anche leggendo gli altri. E perchè? Perchè « il segreto, dirò col Foscolo, in qualunque lavoro della immaginazione sta tutto nell'incorporare e identificare la realtà e la finzione, in guisa che l'una non predomini sovra l'altra, e che non possano mai dividersi, nè analizzarsi, nè facilmente distinguersi l'una dall'altra [1]. Col nostro letterato accordasi l'Hegel; il quale pone che l'arte pervenga alla sua essenziale nazione (eigenen Begriff), quando l'idea s'unisca alla realtà in maniera perfetta. [2]

X. Il frutto che raccogliesi dalla perfetta relazione fra l'ideale ed il reale è il bello, in modo che il bello, per me, consiste nell'armonia dialettica fra l'ideale ed il reale. Contro a questa sentenza si produrranno non poche difficoltà. Esaminiamo le principali. La disamina gioverà a meglio chiarire il nostro avviso.

Si opporrà da prima che l'armonia dialettica fra l'ideale ed il reale essendo in sostanza armonia fra l'uno ed il vario, la semplice varietà composta ad unità non ispiega il bello. Giá molti posero il bello nell'armonia del vario con l'uno, e molti confutarono tale concetto valentemente.

[1] Opere, Vol. IV, pag. 296; Firenze, 1850.

[2] Aesthetik, Zweiter Theil, pag. 380; ed. cit.

Ciò nonostante nessuno, ch' io sappia, ha potuto affermare che ne' lavori d'arte non debba rinvenirsi varietà ed unità; che l'unità non stia nella idealità originativa e concentrativa di essi lavori, e la varietà nella realtà in cui s' incarnano e s' individuano. Il che vuol dire che tutto il difficile è in ridurre ad armonia dialettica l'unità e la varietà. Quest' armonia è tutto nell'arte: essa tolta, o non raggiunta abbastanza, il lavoro non sarà mai bello, ancorchè vi sia unità e varietà. Laonde il Winckelmann, trattando delle proprietà della bellezza, novera l'unità e la varietà, ma insiste di preferenza su l'armonia, come sul vero principio d'ogni bellezza.[1] Per tanto nessuno agguaglierebbe nella poesia Omero ed il Trissino, nella pittura Raffaello ed il Guercino, nella musica il Rossini ed il Ponchiello. Nel Trissino, nel Guercino e nel Ponchiello v' ha unità e varietà, ma l'armonia fra i due elementi non perviene a mirabile euritmia, come in Omero: non ad esquisita simmetria, come in Raffaello: non a divina melodia, come nel Rossini.

Ancora si obietterà, che possa darsi una produzione artistica, nella quale il vario e l'uno siano composti ad armonia dialettica; e non perciò essa produzione si giudicherà bella d' un modo assoluto. Tale giudizio può avvenire, ed essere vero. In qualunque produzione d'arte bisogna badare a molte cose, principalmente a tre:

[1] Opera cit., Vol. II, pag. 270.

all'abilità della invenzione, all'abilità della esecuzione, all'abilità dell'ammirazione. Fra coteste tre abilità, delle quali le prime due risguardano l'artista, e l'ultima il critico, non dee aversi disarmonia di sorta, cioè non contraddizione alcuna. È tanto possibile, non dico in astratto, nel fatto? Sembra che no. Può invero accadere che un artista sia stato felice nella invenzione, e non felice nella esecuzione, ovvero felice nella esecuzione, e non felice nella invenzione, o in parte felice nell'una e nell'altra, o in tutto felice nell'una e nell'altra. Diasi pur l'ultimo caso, per altro difficilissimo, se non impossibile. Ma con ciò si avrà perfetta armonia dialettica dal lato dell'artista. Questi sarà davvero uomo raro, singolar genio in arte.

Avanza però un' ultima difficoltà a superare, difficoltà oltremodo grave; ed è l'abilità dell'ammirazione dal canto del critico. Io pongo che il critico sia atto ad ammirazione non cieca, intelligente: pongo che il suo natural gusto abbia saputo raffinare con buoni studii: pongo che non voglia condursi parziale verso l'artista. Ancor poste sì importanti condizioni a rispetto di chi dee giudicare, può non darsi perfetta armonia dialettica fra l'arte e la critica e per tanti e tanti motivi. Chi ricorda *Il Parini su la gloria* del Leopardi, vedrà quanta ragione io abbia di dubitar forte dell'armonia perfetta fra chi compone e chi giudica. Dal che seguita che l'armonia dialettica, ne' lavori d'arte, è

molto complessiva, ed è impossibile di conseguirsi in essi assoluta, sotto ogni rispetto.

Dunque, si dirà: anche il bello non sarà mai assoluto, sotto ogni rispetto nelle opere d'arte. Sì, certo, mai assoluto. Rer me come non si dà scienza assoluta, in ogni rispetto; così non è possibile arte assoluta, per ogni rispetto. Ogni forma di scienza abbraccia il vero entro certi gradi, più o meno ampii, e così ogni forma di arte s'appropria il bello entro certi gradi, più o meno estesi. Se una forma di scienza e una forma di arte pervenissero al vero ed al bello in modo assoluto, la scienza e l'arte sarebbero esaurite in quella forma; sì che non sia a sperare in avvenire verun'altra forma di scienza e di arte. Solo passione di esclusivo sistema può ingannare fino al punto di credere che tale e tal altra forma di scienza o di arte sia in grado di abbarrare il passo a nuovi tentativi altrui. L'architetto prussiano F. W. Horn, di cui avremo a riparlare, ha mostrato, che in architettura nessuno stile abbia raggiunto il bello assoluto. Quello che egli ha provato per l'architettura, è provabile facilmente per le altre arti estetiche; tanto che sia inutile opporre che la nostra teorica neghi un bello assoluto, sotto ogni verso.

XI. Sia pur vero tutto il provato; e nonostante seguiterà ad opporsi che il bello, definito armonia dialettica fra l'ideale ed il reale, confondesi col vero e col buono, che ancor sono armonia

dialettica fra l' ideale ed il reale. Al proposito non potranno sconoscersi due cose: la prima, che un' opera d'arte tanto più è bella, quanto più è vera e buona; la seconda, che tra il vero, il buono ed il bello corra intimo legame, sì per avere i medesimi componenti dell'ideale e del reale, e sì per dover essere sempre armoniosi dialetticamente nel vero, nel buono e nel bello. In che sta dunque la differenza fra il vero, il buono ed il bello? È dessa intrinseca od estrinseca?

La differenza è estrinseca, perchè il fondo di siffatte idee è identico, sempre l'essere nella sua armoniosa e necessaria idealità e realtà. E la differenza estrinseca sta nell'essere il vero sussistente armonia dialettica fra l' ideale ed il reale: il buono agente armonia dialettica fra l' ideale ed il reale; il bello trasparente armonia dialettica fra l' ideale ed il reale. Insomma, la dialettica armonia fra l' ideale ed il reale, in quanto sussiste, forma il vero: in quanto agisce, il buono: in quanto traspare, il bello. Un cavallo, verbigrazia, è vero, se in esso l'armonia dialettica fra il tipo ideale ed il fatto individuale esista: è buono, se la medesima armonia operi: è bello, se la stessa armonia appaia.

Da ultimo si obietterà: se il bello consiste sempre nell'armoniosa trasparenza dell' ideale e del reale; l'arte, per conseguire il bello, dee sempre figurare la dialettica armonia fra l' ideale ed il reale dell'universo? Questa conseguenza non iscende a dirittura logica. L'arte, salvo l'indetermi-

nato, può tutto rappresentare, anche le disarmonie sofistiche fra l'ideale ed il reale dell'universo. In tal caso ancor l'arte conseguirà il bello, e starà nell'armonia dialettica trasparente fra l'ideale ed il reale; se non che, tale armonia sarà tutta infinta dall'artista, e dipenderà dalle persuasioni che egli abbiasi intorno all'universo. Il Byron, il Foscolo ed il Leopardi, per tacere d'altri poeti moderni meno famosi, s'invaghirono delle disarmonie sofistiche dell'universo. Dove non erano, le immaginarono: dove erano, le accrebbero, e di tutto ciò ch'è sofistico e contraddittorio fecero potentissimo elemento di poesia, persuasi come furono che l'universo, per una necessità di cui non cercano ragione, sia un eterno e doloroso processo di contraddizioni. Tutti e tre cantarono, per così dire, il sofistico col dialettico, il disarmonico coll'armonico, o, per servirmi d'una felice immagine del Ranieri, applicata al Leopardi, cantarono *l'inferno con la melodia del paradiso.*

XII. L'arte, che può tutto ritrarre, sino il contraddittorio, può avere anche composizioni e critiche contraddittorie? Non è dubbio che la risposta vuol essere negativa, dovendo esser ogni composizione e critica artistica dialetticamente possibile e non impossibile. Ciò nullameno, si sono tentate in arte delle composizioni e delle critiche contraddittorie? Nel fatto se ne sono avute senza numero. Lasciamo quelle che sono state ritenute apertamente contraddittorie, e fermiamoci un tantino su quelle, della cui legittimità si discute tuttavia fra gli artisti.

Quanto alle composizioni s'è molto disputato della opportunità o della inopportunità di alcune composizioni, per esempio del romanzo storico. Il Gioberti, che aveva tanto fino giudizio in fatto di letteratura, dice di tale componimento: Esso è al dì d'oggi pressochè un bisogno letterario delle nazioni civili, e si confà con l'indole della società moderna, come il poema epico al genio dell'antica.[1] Adunque il Gioberti lo ha per opportuno, laddove il Fornari lo considera inopportuno, e come « uno stato passeggiero, anzi come un languore e una breve malattia della moderna letteratura ».[2]

Il Manzoni si accorse che la quistione era più alta. Non si trattava di opportunità o d'inopportunità, su di che è facile il pro ed il contra, ma di possibilità o d'impossibilità del romanzo storico. L'autore del *Cinque Maggio* (chi il crederebbe?) dichiarò impossibile ciò che egli stesso avea nel fatto reso possibile, e in quel modo bellissimo che tutti sanno, ne' *Promessi Sposi*, da lui medesimo avuti per un romanzo storico. Probabilmente il poeta degli *Inni sacri*, a guisa di Michelangelo, temeva dei futuri imitatori; e perciò risoluto oppone al romanzo storico « la contraddizione innata del suo assunto ». E perchè? Perchè in esso ha luogo « una confusione repugnante alla materia, e una distinzione repugnante alla forma ».[3] La confu-

[1] *Del primato morale e civile*, ecc., Vol. II, pag. 258; Brusselle, 1843.

[2] *Dell'arte del dire*, Vol. IV, pag. 517; Napoli, 1862.

[3] *Del romanzo storico*, parte I; Milano.

sione repugnante è il mescolarsi nel romanzo storico il favoloso e l'accaduto, e la distinzione repugnante è il discernersi in esso il favoloso dall'accaduto, in contraddizione della unità che vuole trovarsi in ogni forma letteraria.

L'argomentare del sommo artista, a cui non mancava anche acuto ingegno speculativo, sembra molto stringente. Nel fatto non è, perchè la repugnanza nella materia e nella forma dello storico romanzo è apparente; e trovasi non solo in tal genere letterario, eziandio in ogni altro genere, anzi in ogni lavoro estetico. Di vero, in qualunque lavoro estetico non manca mai del favoloso e dell'accaduto, del poetico e dello storico, del fantastico e del percepito: a dir breve, dell'ideale e del reale. La differenza dagli altri lavori estetici al romanzo storico sta in questo: in tale componimento si confessa esplicita una repugnanza apparente, supposta implicitamente in tutti gli altri componimenti estetici. La quale repugnanza, o vogliasi contraddizione apparente, giusta il nostro sistema dialettico, è sussistente conciliazione; e la ragione è, che in un medesimo lavoro estetico, in ispecie nel romanzo storico, si accordano nel medesimo tempo, sotto diverso rispetto, il favoloso e l'accaduto. Da siffatto accordo deriva mirabile effetto estetico, dal Manzoni conseguito mirabilissimo ne' *Promessi Sposi*. Ne' quali, come ben dice il Goethe, si passa continuo dalla commozione all'ammirazione, e dall'ammirazione alla commozione.

Pietro Giordani mostrò buon senso, desiderando che il Manzoni avrebbe fatto assai meglio a scrivere un altro romanzo storico, che a sfatare un simile genere di componimento, davvero non mai contraddittorio in sè stesso, ma possibile a divenirlo insieme ad altri lavori estetici, ogni volta che uniscasi un favoloso ed un accaduto fra sè contraddittorii. Il che, certo, non può dirsi de' *Promessi Sposi*. Anzi più tosto dee dirsi che dopo avere l'autore dato a simile forma di scrivere il massimo di vita, si piacque augurarne l'estremo di vita. Oggi, difatti, in tanta gravità di studii storici, al tutto storici, non è a ripromettersi un immortale capolavoro in fatto di romanzo storico.

XIII. In arte non pure si ebbero composizioni contraddittorie (avendo combinato in quelle cose incombinabili), anche critiche contraddittorie, per aver nelle critiche artistiche sostenute cose impossibili. Il quale ultimo fatto è dipeso in gran parte dal non essersi ben determinato lo scopo dell' arte. Alcuni oggi ripetono che l' *arte sia per l'arte;* sentenza questa, come giustamente osserva il Littré, disperata (*désespérée*),[1] che toglie all' arte ogni scopo e contenuto determinato. Di qui è seguita una critica exlege, ch' è l' estremo opposto di quella critica dommatica, che volea imporre leggi sconvenienti all' arte. Invece di proclamare il bisogno d' una nuova teorica, che con leggi più larghe avesse dovuto sorreggere la

[1] *Conserv. rèvol. et positiv.*, pag. 138; Paris, 1852.

critica, s'è annunziata una critica contraddittoria e impossibile, destituta di norme sicure e dialettiche. Possiamo astenerci dal confutare la mentovata sentenza, dopo provato che la critica solo vera, solo possibile, debba appoggiarsi a leggi *a priori* ed *a posteriori*.

Altri ha pensato che l'arte sia ministra di sola utilità, o appena obbietto di semplice curiosità. Da tale opinione meschina e volgare non potea seguire, che una critica meschina e volgare. Salvo le arti meccaniche (alle quali può darsi per iscopo la utilità, non mai la curiosità), alle arti estetiche non conviene mai, come ultimo scopo, la utilità, o la curiosità. Certamente dell'utile e del curioso non manca nell'ammirazione delle estetiche arti; ma siccome in queste non dee mai venir meno il bello, il bello non è utilità o curiosità. Il bello contiene sempre, come elemento costitutivo, un piacere disinteressato. L'utilità e la curiosità sono per conseguenza degli elementi aggiunti ed accessorii di esso. Onde una critica, che fondasi negli accessorii, trascurando il principale, è sofistica, com'è sofistico ogni giudicio, che bada agli accidenti, non alla sostanza. E di tale critica importuna, noiosa e superficiale, si fa spesso uso da' giornalisti, condannati a giudicare in fretta di tutti e di tutto.

Molti hanno stimato che lo scopo più alto dell'arte sia morale. Platone, sospettando che l'arte potea esser anche immorale, la sbandì dalla sua Repubblica. Aristotile, al contrario, scoprì nell'arte un fine morale, la purgazione

cioè delle umane passioni, e la fece rientrare nella vita civile, dalla quale avea'la cacciata Platone. Dopo i due grandissimi del mondo antico si sono in mille maniere innovate le loro opposte sentenze. Il fatto è, che il contenuto dell'arte è da desiderarlo morale, da raccomandarlo morale; ma non per questo si può comandare morale, quasi che la moralità dovesse essere legge imperatoria di qualunque lavoro artistico. Di qui tutte le critiche artistiche, e se n'è avute non poche, misurate alla stregua della moralità, non colgono nel segno, perchè giudicano con una norma, ch'è desiderabile, e non indeclinabile nell'arte. Anche al proposito la critica torna sofistica, non mirando essa a ciò che debbe essere universale ed essenziale nell' arte.

Lo scopo universale ed essenziale della scienza è la dimostrazione del vero. Scopo universale ed essenziale dell'arte è la rappresentazione al vero. Si noti bene ch'io dichiaro l'arte rappresentazione al vero, non del vero, perchè l'arte può rappresentare anche il falso al vero. Ad esempio, una manifesta assurdità puossi dall'arte rappresentare a verità. Importa sempre che la rappresentazione sia fatta secondo verità, perchè aggiunga effetto estetico, talvolta ancora straordinario. Il vero è sicuro criterio di rappresentare le cose nel loro essere naturale, essenziale e caratteristico: il che tanto contribuisce alla schietta bellezza delle produzioni artistiche. Il Selvatico scrive: La lingua dell' arte è

la verità; [1] ed il valente critico veneziano scrive bene; attesochè l'arte, che esprima qual che sia cosa al vero, consegue bellezza, certamente. S' intende che la rappresentazione al vero dee essere dialettica, cioè armonica, avendo già posta la bellezza nella trasparente armonia dell'ideale e del reale.

La critica artistica, che voglia essere dialettica e non sofistica, dee giudicare delle arti estetiche secondo il loro fine essenziale ed universale, essendo il fine norma suprema d'ogni critica. Un valente critico, che ben ponderi in un lavoro se le cose si sieno rappresentate al vero; allontana dall'arte il convenzionale, l'accidentale, l' arbitrario, il manierato, l' esagerato: cose tutte che inferiscono la morte dell'arte. Io vorrei poter avere una grande autorità appo gli artisti ed i critici, per dire ai primi: Rappresentate al vero; ed ai secondi: Giudicate secondo il vero, persuasissimo che gli uni e gli altri, per tale via, adempiranno lo scopo essenziale dell'arte, ed aggiungeranno tutta quella ammirazione e perfezione, che si aspetta dalla dea d'ogni bellezza. La critica artistica, che non dilungasi ne' suoi giudicii dal vero, è senza fallo dialettica, perchè la dialettica giudica d'ogni cosa secondo il vero, a divario della sofistica, che giudica d'ogni cosa secondo il falso.

1 *Storia estetico-critica delle arti del disegno,* pag. 16; Venezia, 1852.

XIV. L' ultima conclusione che caviamo da tutto il provato è questa: che l'arte è dialettica, se non speculativa, rappresentativa. La letteratura è dialettica rappresentativa, giacchè la letteratura agogna sempre ad armonia dialettica, rappresentata o dalla sintesi fra la parola e l'idea, che costituisce la proprietà, la semplicità e la perspicuità della lingua, o dalla sintesi fra la materia e la forma, che stabilisce la forbitezza, la bontà e la efficacia dello stile. Laonde Aristotile ben esordì la sua arte rettorica, scrivendo: *Rhetorica respondet dialecticae*. L' architettura è anche dialettica rappresentativa. Tutte le moltiplici parti dell'architettura sono sempre fondate nelle leggi di proporzioni o geometriche o dinamiche. Le quali proporzioni sono in sostanza dialettiche conciliazioni, indagate fra gli opposti punti della misura, e gli opposti contrasti della forza. La scoltura e la pittura sono eziandio dialettica rappresentativa, governando le due arti il sommo principio dialettico della giusta coordinazione delle parti verso il tutto. La musica finalmente è dialettica rappresentativa, giacchè la sensibile melodia musicale è in fondo in fondo armonia dialetticale, cioè armonia dialetticale di movimenti sonori, corrispondenti ai varii sentimenti interiori.

Le varie arti estetiche sono dialettiche rappresentative, non solo per le relazioni or accennate, anche per essere la scienza dialettica, in un certo senso, letteratura, architettura, scoltura, pittura, musica suprema dell' universo. La dialettica è suprema letteratura dell'uni-

verso, perchè la necessaria armonia fra l'ideale ed il reale, da quella scienza stabilita, è in sostanza mirabile accordo letterario fra il segno ed il significato, fra la materia e la forma dell'universo. La dialettica è altresì suprema architettura, suprema scultura, suprema pittura dell'universo. Per quella scienza si disvelano i sovrani ordini architettonici, pittorici e scultorici dell'universo; in modo che la scienza dialettica è un'architettura, una scultura e una pittura in grande, e le arti di disegno sono architettura, scultura e pittura in piccolo. La dialettica in fine è suprema musica dell'universo; e di ciò si accorsero i Greci, maestri finissimi d'ogni arte. Di che la ragione è, che la dialettica, come scienza d'universale armonia, è universale concento che le forze tutte cantano alla *Mente suprema dell'universo.* Abbiasi dunque per indubitato che la scienza dialettica è della *Mente suprema dell'universo* arte suprema, di cui l'arte, propriamente detta, è speciale produzione della mente dell'uomo.

Resta che ragguagliamo alla dialettica scienza anche la civiltà, acciocchè veggasi come quella spazii pel gran mare dell'essere, del sapere, del rappresentare e dell'operare.

Capitolo IV.

La civiltà e la scienza dialettica.

I. Fermamente convinto di non dover seguitare vie estreme in nessuna materia, non devo segui-

tarle nè manco ora che voglio conferire la civiltà con la scienza dialettica. Spesso della civiltà fecesi o la invettiva o l'apoteosi. Il Leopardi, a' dì nostri, ne fece la invettiva. Egli sorride alla pretesa *perfettibilità indefinita dell'uomo:* sorride che *la specie umana vada migliorando ogni giorno:* sorride a sentire che *il sapere, o, come si dice, i lumi, crescono continuamente:* sorride ad udire che *questo è un secolo di transizione;* [1] cioè un *passage,* come si esprime il Littrè, *d'un ordre social qui finit à un ordre social qui commence.* [2] All'amaro sorriso aggiunge il dubbio disperato. Per lui, *a paragone degli antichi noi siamo poco più che bambini.* Secondo lui, *gli antichi furono incomparabilmente più virili di noi anche ne' sistemi di morale e di metafisica.* A lui sembra *veridico il proverbio, che il mondo invecchia peggiorando.* Lui è inconsolabile che il genere umano *non crederà mai nè di non saper nulla, nè di non essere nulla, nè di non aver nulla a sperare.* [3]

Simili esorbitanze non sono effetto, siccome i più hanno avvisato, d' infermità, o d'altra particolare miseria del nostro sommo scrittore. In esse esorbitanze, al contrario, v' ha un grande fondamento di verità, che il Leopardi esagera, come per opporsi agli esaltati elogii della moderna civiltà. Giunge sino alla invettiva, adirato del-

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 85-93; ed. cit.
[2] *Conserv. révol. et positiv.*, pag. 312; ed cit.
[3] *Opere*, Vol. I, pag. 271; Vol. II, pag. 86, 89.

l'apoteosi altrui. Mal sofferendo l'animo suo altero gli adulatori, diventa inconsapevolmente detrattore. Un uomo che possiede squisitissimo il sentimento della onestà e della giustizia, non può rassegnarsi ad avere in molto conto il nostro secolo, in cui la vera ed umile etica è presso che nulla, e sono tutto la piccola e la grande etica, o vogliam dire l'etichetta e la politica. Egli, per esempio, non ha torto di creder gli antichi superiori ai moderni ne' sistemi di morale e di metafisica. Si paragoni il *Filebo* di Platone con la *Ragion pratica* del Kant, la *Metafisica* d'Aristotile con la *Metafisica* del Leibnitz o del Vico; e non si può non affermare che gli antichi avanzano di molto i moderni, se non nella varietà delle conclusioni e delle applicazioni, nell'ampiezza de' principii. Ciò nonostante il Leopardi ha torto, e per molti versi.

Ha torto di chiarire assoluta la superiorità degli antichi, laddove la loro superiorità è relativa ad alcune cose; e anche in queste, per entro certi limiti. Ha torto di cavare da siffatta superiorità la generale conseguenza, che noi siamo poco più che bambini, e che il mondo invecchia peggiorando. Ancor posto che gli antichi fossero stati superiori in diverse cose; non per questo noi, che siamo in grado, a differenza degli antichi, d'impadronirci delle loro scoverte, invecchiamo peggiorando. Ha torto infine, e grave torto d'adirarsi contro il genere umano, che non vuol credere, come lui, di non saper nulla, di non essere nulla, di non aver nulla a sperare. Guai

se negli uomini allignasse cotesta fede, ch'è fede di nulla. A loro avanzerebbe, come al Leopardi, di non invidiare che i morti, riducendo tutto il mondo, assurdo e strano a pensare, ad una tomba di morti.

Se non che le esagerazioni del recanatese, come dicea, non derivano da sua particolare infermità e miseria. Gli uomini grandi sono più o meno infermi e miseri. La infermità e la miseria, al caso, non ispiegano l'inveire di lui contro la moderna civiltà. Egli precipita in un estremo, per combattere, in un tempo di tanta critica, l'estremo opposto del panegirico della civiltà moderna. Il tuono fra adirato e lamentevole onde ciò esegue, è spiegato dalla sua infermità. Un uomo che molto soffre, a sentirsi ripetere che tutti godono, non può non adirarsi e lamentarsi, e fare della terra un inferno; tanto più se quest'uomo accorgesi di buon'ora, con la rara potenza del suo ingegno, che il proprio paese, per comparazione agli altri paesi, patisce miserie d'ogni maniera politiche, artistiche e scientifiche.

Quando il Leopardi non fermasi a speciali miserie, e non vuole combattere le altrui esagerazioni, l'animo suo torna sereno, temperato, e tesse, più che la invettiva, la giusta lode della moderna civiltà. Egli infatti dice: Non è dubbio che il genere umano a questi tempi, e insino dalla restaurazione della civiltà, non vada procedendo innanzi continuamente nel sapere. [1] Ed

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 263; ed. cit.

ancora: Ogni mediocre fisico o matematico dell'età presente, si trova essere, nell'una o nell'altra scienza, molto superiore a Galileo.[1] E da ultimo: Colle nuove notizie e coi nuovi quasi barlumi del vero, che si vengono acquistando di mano in mano, crescono le scienze di continuo.[2] Onde vedesi che il nostro eminente letterato afferma risolutamente il primeggiare della moderna civiltà in risguardo, se non a tutte le scienze, almeno alle scienze positive. Altri oggi, da siffatto indubitabile progresso, ha voluto inferire il progresso in tutte le altre scienze, anzi in tutte le altre cose, che formano l'umana civiltà. Al Leopardi ciò sembrava esagerato, ed avea pienamente ragione. Non sempre al progresso delle scienze positive seguita il progresso nelle altre scienze, e tanto meno nella vita morale ed artistica de' popoli. Di che il Leopardi fermamente persuaso, naturale è che rida degli odierni progressisti; i quali non solo indebitamente allargano il progresso a tutte mai le scienze, eziandio da ciò derivano universale e necessario progresso in tutta la vita del genere umano. Posto dunque che nè manco la civiltà comporti vie estreme, è da esaminare qual sia la via più aggiustata, che vengaci indicata dalla nostra scienza dialettica.

II. Innanzi tutto bisogna determinare che vuol dire civiltà in genere. Altrove mi venne scritto: La parola civiltà è stata molto sfortunata, per-

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 273.
[2] *Ibid.*, Vol. I, pag. 272.

chè molto abusata.[1] Lasciando da banda gli abusi, la civiltà può togliersi in senso stretto e lato. In senso stretto deriva dalla voce città, ch'è tutt'uno con società, e ne esprime lo stato colto e progrediente. In tal significato l'ho già svolta, e definita: *Progressiva scambievolezza di rispetto degli umani diritti.*[2] È intenzion mia ora d'adoperare la civiltà in senso lato, volendo che essa significhi *Tutti i progressi del genere umano nel loro armonioso processo dialettico.*

A dir vero, in quest'ultimo significato prendesi più d'ordinario la parola civiltà. Ogni volta, infatti, che discorresi di civiltà, sempre intendesi per essa il vario ed armonico progredire del genere umano in su la terra. La civiltà, considerata in tal modo ampio e complesso, dà luogo a innumerevoli quistioni scientifiche e storiche. Io fermerommi di preferenza nelle quistioni scientifiche, risolvendole con quel giusto mezzo che ci viene additato dalla nostra scienza dialettica.

III. La quistione scientifica che prima affacciasi è, che tutti i progressi, di cui dee risultare la civiltà, vogliono essere possibili. L'impossibile è tutto ciò ch'è essenzialmente contraddittorio. Un progresso impossibile sarebbe un progresso contraddittorio, e per lo stesso motivo antidialettico e disarmonico. È chiaro dunque che qualunque progresso vuol essere possibile; ed il sarà, quando non venga costituito da elementi ripugnanti e contraddittorii.

[1] *Lezioni di filos. morale*, Lez. XXIV; Galilejana, 1867.
[2] *Ibid.*, Lez. XXIV.

Se nel ragionare de' progressi anzitutto si fosse riconosciuto in ciascuno il carattere essenziale della possibilità, non avremmo oggi avuti panegirici di progressi affatto campati in aria. Sembra un vero troppo evidente, che ogni progresso dee esser possibile; e tale è senza dubbio. Ma se quello ch' è evidente nella scienza, non si riconosce a prima giunta, e in modo risoluto, è facile scorrere in conseguenze assurde, ed anche strane. E perchè non si pensi ch' io fantastico, veggasi col fatto la verità delle mie osservazioni.

L'avere, per esempio, oggi proclamata una scienza, per ogni verso assoluta e infinita, o già conseguita, o da conseguirsi, ripugna alla natura del pensiero umano, essenzialmente relativo e finito. L' avere fatto sperare agli uomini in questa vita una felicità compiuta, che sarà di là da venire, è stato un allettare gli uomini d'un progresso impossibile, ripugnante affatto a mali inevitabili, che in perpetuo travaglieranno il genere umano. L'aver augurata una democrazia pura, che dee fare disparire dalla società tutte le disuguaglianze, ed un comunismo puro, che deve dissipare tutte le private proprietà, gli è stato un vaticinare progressi del tutto ripugnanti alle naturali differenze e possidenze del genere umano. Insomma, ogni volta che ragionasi di progressi, dimenticandone il principale carattere della possibilità, si cade nell'assurdo, e si accrescono, ch' è peggio, le private e le pubbliche sventure della umanità.

IV. Se tanto è vero, come non si può dubitare che sia, primieramente è da stabilire del progresso una nozione e una ripartizione possibile. In qualunque cosa, come insegna la scienza dialettica, vuol trovarsi l' identico ed il diverso. La vera nozione del progresso dee nascere da ciò che v' ha d' identico in tutti i progressi; e la vera ripartizione da ciò che in quelli v' ha di diverso. Ora, che cosa presenta d' identico qualsiasi progresso? Sappiamo già che in tutti i progressi giacesi d' identico la possibilità. Ciò posto, donde procede, e dove tende ogni possibilità progressiva? Ogni possibilità in genere, a nostro giudicio, esiste pel pensiero; quindi anche ogni possibilità progressiva dee esistere pel pensiero, salvo che per un pensiero operoso, cioè per un pensiero indirizzato all'azione. Infatti, è indirizzato all' azione il pensiero, che dee determinare un progresso possibile, e che dee dare ad esso una prima spinta; acciocchè quello ch'è possibile, e, secondo leggi d'opportunità, anche fattibile, si converta in fatto.

Non solo ogni progresso ha questo d' identico: che proceda sempre dal pensiero, ma eziandio ha quest'altro d' identico: che tenda sempre ad un fine perfezionativo. Un pensiero, che s' indirizzi ad un fine o insulso, o malvagio, o capriccioso, o strano, o, come che sia, imperfezionativo, inferisce regresso, non progresso. Dunque nel concetto del progresso richiedesi sempre una perfezione.

Da ultimo in ogni progresso vuole rinvenirsi d'identico il moto. Senza il moto, non è concepibile progresso di sorta. Nel moto sta il necessario nesso fra il pensiero e lo scopo perfezionativo: quello formante il punto di partenza, e questo il punto d'arrivo d'ogni progresso. Non è già vero che ogni moto è progresso, come alcuni hanno impossibilmente arbitrato, ma è ben vero che ogni progresso è moto. Se niente muovesi, niente progredisce.

Per tanto la nozione del progresso consiste sempre in un *moto possibile e perfettibile, prodotto dal pensiero*, o, più brevemente, in un *perfezionamento possibile*, ormai sapendosi che il pensiero prepara, ed il moto accompagna ogni perfezionamento. Da altra parte, siccome ogni perfezionamento possibile sta sempre nel possibile conseguimento di nuovi gradi di perfezione, così potrebbe anche dirsi che il progresso è *possibile conseguimento di sempre nuovi gradi di perfezione*. Comunque dicasi, nel nostro concetto dialettico del progresso resta sempre di uno e d'identico questo: un pensiero, incarnantesi nell'azione, e indirizzantesi a perfezione.

Il Mamiani, che del progresso ha scritte molte e belle cose, porge di esso, secondo che a noi pare, non proprio concetto. Egli lo definisce *successivo incremento coordinato al fine*. [1] In prima, la parola *successivo* sembra inutile affatto. Incremento istantaneo è impossibile, quindi nel fatto dell'in-

[1] *Dell'ontologia e del metodo*, pag. 28; Napoli, 1849.

cremento è implicita la successione. Appresso, la parola *incremento*, applicata alla nozione del progresso, non istà a segno. *Incremento* significa accrescimento, e l'accrescimento può avvenire in meglio, ed anche in peggio. Un uomo, a cui si accresce il corpo per idropisia, è soggetto a tutt'altro, che a progresso. Perchè non adoperare la voce perfezionamento, in cui non cade equivoco di sorta? In ultimo, le parole *coordinate al fine*, senza più, non bastano al proposito. L'idea di fine è senza dubbio indispensabile. Pure, se il fine non venga determinato, come essenzialmente perfettibile, non si avrà progresso. Il nostro valentissimo pensatore crede che basti il concetto di fine in genere, persuaso che *il bene soltanto è fine*, o che *il bene solo ha ragione di fine.* [1] Certo, chiunque proponesi un fine, proponesi un bene, essendo nel fine complicato il bene. Ma se antepongasi il bene del proprio piacere al bene del proprio dovere, s'incorre nel male; e lo stesso Mamiani dice: ogni qualunque incremento nel male non è progresso. [2] Dunque è necessario che nella idea del progresso venga determinata la idea d'un fine perfettibile.

Il Proudhon avvisa che il progresso *est le mouvement de l'idée, processus.* [3] Di sopra si avvertì che il semplice movimento non è progresso. Il medesimo Proudhon, in altro suo lavoro,

[1] *Confessioni di un metafisico*, Vol. II, pag. 733, 735.
[2] *Ibid.*, Vol. II, pag. 733.
[3] *Philos. du progrès*, pag. 22; Bruxelles, 1853.

scrive: *Progrès est plus que mouvement.* [1] Nè giova il dire che il progresso consista in un movimento dell' idea. Potrebbe questa idea esser idea del male; la quale partorisce regresso e non progresso. Al proposito devo notare che il sistema filosofico del Proudhon è il sistema filosofico dell' Hegel, condotto alle ultime conseguenze. Pel Proudhon, come per l' Hegel, tutto diviene (*tout devient*), tutto è processo, Dio non può che divenire (*Dieu ne peut que devenir*). Se non che il Proudhon, a differenza dell' Hegel, da tali pronunziati cava la rigorosa conseguenza, che l'affermazione del Progresso è la negazione dell'Assoluto (*Affirmation du Progrès, négation de l'Absolu.* [2] L'Hegel ha voluto salvare il divenire e l'assoluto: perde l' uno e l'altro. Il Proudhon, invece, ha voluto salvare il divenire, e non si è punto curato dell'Assoluto, che non potea più affermarsi, affermato l' universale divenire. Per l' Hegel è progresso il graduale divenire conscio dell'Assoluto, o vogliam dire il graduale sviluppo dello Spirito [3], appunto perchè il conscio per eccellenza è lo Spirito. Ma se l'Assoluto, secondo l' Hegel, manca di coscienza, ha ben sentenziato il Proudhon, che l'affermazione del progresso, ch' è sviluppo di essere consapevole, è negazione dell'Assoluto.

Al Littrè è piaciuto stabilire che *le progrès est la tendance à faire prédominer de plus en*

[1] *Progrès et décadence*, pag. 5; Bruxelles, 1860.
[2] *Philos. du progrès*, pag. 18, 60, 156.
[3] *Philos. der Geschichte*, pag. 63; Berlin, 1840.

plus les idées générales. [1] Dal Littrè, filosofo positivista d'un solo pezzo, dovea aspettarsi del progresso una nozione meno vaga e speculativa. Dunque, facendo predominare di più in più le idee generali, sieno anche false, anche stravaganti, è progredire? Si dirà: le idee generali devono essere vere, aggiustate. Donde ciò può ricavarsi, una volta che il progresso dichiarasi *prépondérance croissante de la généralisation*, senz'altra giunta? E poi, come evitare utopie dannose in mezzo agli uomini, se costoro si persuadano che il progresso sta tutto nel promuovere idee generali? Ma basti della nozione del progresso, e veniamo alla ripartizione di esso.

V. In ogni progresso, oltre a rinvenirsi sempre qualcosa d'identico, già posto nel concetto del perfezionamento, v'ha sempre qualcosa di diverso, che dà luogo ai moltiplici progressi possibili. È un fatto innegabile che il perfezionamento può effettuarsi in varii modi, applicarsi a diversi obbietti, ed indirizzarsi a distinti scopi. Da tale fatto innegabile seguita l'altro fatto anche innegabile di moltiplici progressi. Ciò premesso, il genere umano sente certamente bisogni non meno materiali, che spirituali; e per gli uni e per gli altri può conseguire sempre nuovi gradi di perfezione, che dànno luogo a diversi progressi. Da tutto ciò avviene che i moltiplici progressi possibili si distinguono in materiali e in spirituali. I materiali risguardano il lavoro, la industria,

[1] *Conserv. révol. et positiv.*, pag. 32; Paris, 1852.

il commercio e la ricchezza; gli spirituali la scienza, l'arte, la morale e la religione. Tutti cotesti progressi raccolgonsi nel progresso sociale. Perciò lo stato sociale più o meno avanzato d'un popolo, rappresenta lo stato maggiore o minore di civiltà d'un popolo.

A tutti i progressi mentovati appartiene il processo dialettico, rappresentato dai tre momenti categorici della tesi, dell'antitesi e della sintesi. In ciascun progresso dovendo sempre conseguirsi un nuovo grado di perfezione, un tale conseguimento consta sempre d'un atto iniziativo, di atti successivi, e di un atto terminativo. L'atto iniziativo, onde esordisce il nuovo grado di perfezione, è la tesi, chiarito momento categorico omogeneo. Gli atti successivi, per i quali cercasi col fatto di ottenere il nuovo grado di perfezione, formano l'antitesi, determinato momento categorico eterogeneo. L'atto terminativo, con cui si armonizzano i varii atti successivi con l'atto iniziativo, per venire al pieno possesso del nuovo grado di perfezione, è la sintesi, momento categorico detto armogeneo. Da questo ultimo momento generasi la perfetta armonia dialettica, anche quella del progresso (Lib. I, c. IV, n. I).

Herbert Spencer, nel suo Saggio scientifico di politica, occupandosi largamente della legge evolutiva del progresso, pone che siffatta legge consiste tutta nel passaggio dall'omogenia all'eterogenia. Se il progresso consistesse in cotesta legge, non sarebbe più un armonioso processo

dialettico. Il passaggio dell'omogeneo all'eterogeneo, ch'è passaggio dalla indistinzione alla distinzione, prepara all'ultimo passaggio più importante, cioè all'armogenia finale fra il tutto e le parti di qualunque cosa progredita. Dove ai due momenti omogeneo ed eterogeneo non tenesse dietro il terzo ed ultimo momento armogeneo; il momento eterogeneo diverrebbe distinzione senza relazione, ch'è quanto dire separazione disarmonica ed antidialettica. Così, in che consiste l'ultimo grado di perfezione d'ogni organismo? Forse nel'embrione, ch'è il primo momento omogeneo della forza organica? Forse nel successivo differenziarsi de' lineamenti organici, che forma il secondo momento eterogeneo della forza organica? Nè nell'uno, nè nell'altro, sì bene nel pieno collegarsi di tutte le parti differenti, che costituisce il terzo ed ultimo momento armogeneo della forza organica. Il medesimo avviene in tutti gli altri prodotti della natura e della civiltà; in guisa che la legge dialettica de' progressi non è dall'omogeneo all'eterogeneo, senza più, bensì dall'omogeneo all'eterogeneo, e dall'eterogeneo all'armogeneo.

VI. Stabilita la nozione e la ripartizione dei progressi, con la legge dialettica da essi eseguita, veggiamo in che modo la storia ne comprovi la esistenza. Primieramente nasce il dubbio se in natura diasi un progresso, dal pensiero umano indipendente. Per natura voglio significare tutte le forze minerali, vegetali ed

animali. In queste forze sembra che non possa affermarsi un progresso. Una contrada qualunque della terra, che sia abbandonata a sè stessa, rendesi a un tratto un deserto squallido, spaventevole. I medesimi perfezionamenti che presenta la storia naturale in alcune forze, hanno luogo a danno di altre forze affini, o poste con quelle in contatto; sì che pare alla natura sia affatto disdetto qualsiasi progresso. In ultimo, la legge di periodicità, che predomina nelle forze minerali, vegetali ed animali, e che in esse produce monotona ripetizione e circolazione, dilunga ogni progresso dalla natura, precisa dall' opera dell' uomo. L' Hegel, per quest' ultimo motivo, sconosce il progresso nella natura, giacchè in esa le variazioni « per quanto indefinitamente moltiplici, non rivelano che un cerchio.... che induce noia ».[1]

Oggi i materialisti, al contrario, fanno della natura, per così dire, la culla d'ogni progresso. La storia naturale per loro, così come la storia sociale, è una serie di progressive evoluzioni e trasformazioni. Esponendo il concetto dialettico della natura, abbiamo al proposito arrecate le opinioni di molti materialisti contemporanei. Possiamo noi nelle forze della natura o negare ogni progresso, giusta l' idealismo assoluto, o affermare un progresso a salti, giusta il materialismo? Nell' una e nell'altra opinione troviamo dell' estremo e dell' impossibile. Contro ai mate-

[1] *Philos. der Geschichte*, pag. 47; ed. cit.

rialisti è provato a dilungo quanto riescano impossibili i salti progressivi da loro ammessi, dal minerale al vegetale, dal vegetale all'animale, e dall'animale all'uomo (Lib. III, c. I, n. XVI-XXII; c. II, n. II-VII). Contro agl'idealisti non mi sembra difficile a provare un progresso nella natura, che sia proprio della natura, considerata indipendentemente dall'ingegno e dalla mano dell'uomo.

Per noi si agita un pensiero concreto ed operoso non pure in seno della società, anche in seno della natura. Il processo nella natura dal *caos* al *cosmos*, da tutti confessato, eziandio dagl'idealisti, è senza dubbio un processo progressivo, attuatosi per opera della *Mente suprema dell'universo*. Se ciò intervenne negli esordii del mondo, ed ora osservasi monotona ripetizione ne' fasti della natura, la ragione è, che qualunque obbietto, conseguito che ha la sua ultima perfezione, non progredisce così, che sia capace di altre nuove perfezioni. Ciò è impossibile. Per virtù della *Mente suprema dell'universo* gli obbietti di natura, conseguita la loro finale perfezione, tutto il loro progresso o regresso sta nel conservare o scemare la perfezione acquistata. Del resto, gli hegeliani avendo posto a capo dell'universo un principio inconscio, e riconosciuto che il progresso è un processo conscio, com'è veramente; non è maraviglia che siensi visti abbastanza impacciati a confessare un progresso nella natura. Si opporrà che al presente in natura giacesi la legge della periodicità, consi-

stente in noiosa ripetizione e circolazione. Ho già avvertito, qui poco fa, che il progresso è pure conservazione di acquistate perfezioni.

Ma v'ha di più e di meglio. La legge della periodicità nella natura, così come nella società, è parziale, non universale. Occupa i giorni, i mesi, gli anni, non l'interminabile durata de' secoli. Nella interminabile durata de' secoli trovasi accanto alla legge della periodicità la legge della instabilità. Per questa avviene che nel mondo alcuni fenomeni vecchi cessano, e altri fenomeni nuovi incominciano, o almanco i fenomeni vecchi si modificano e trasformano in mille maniere, e quasi sempre in meglio. So bene che nella natura non manca della stabilità, consistente nello stare e nell'operare sempre allo stesso modo innumerevoli forze. Queste, per altro, conservandosi sempre identiche nelle loro proprie qualità, senza deteriorare a grado a grado, finchè si dissolvano, posseggono un progresso, se non di continua innovazione, di continua conservazione. A taluni potrà sembrare cotesto progresso una contraddizione, cioè una negazione di progresso, perchè non progredire è regredire. Ed io replico che non progredire è davvero regredire, quando si è inetti sino a serbare intatte le possedute perfezioni, sottinteso già che di là da quelle non si possa andare. Insomma, non potendosi mai avere progresso impossibile, è necessità confessare che quando vien meno la possibilità di conseguire nuove perfezioni, è anche progresso il proseguire nelle antiche perfezioni.

Ancora in tale proseguimento è da faticare, e da arrecare de' miglioramenti, almeno parziali, che instaurino alcuni danni inevitabili.

L'obbiettare che in natura non si dà progresso di sorta, sì perchè una contrada, lasciata a sè stessa, presentasi deserta e squallida, e sì perchè in natura alcune forze migliorano con danno di altre forze, non è giusto, anzi non è serio. Si sa bene che qualunque contrada incoltivata, al paragone d'una contrada coltivata, mostrasi sempre deserta, squallida e peggio. Di che la ragione è, che il progresso della storia naturale avviene lento, lentissimo; e di più, spesso è interrotto da momentanei e violenti regressi. È vero ancora che in natura quasi tutte le forze migliorano a danno d'altre forze. Ma ciò deriva dal succedere il progresso naturale, a differenza del progresso sociale, dall'esterno all'interno. Per cagion d'esempio, una pianta cresce in perfezione, attirando di fuori ogni maniera di buoni alimenti. Se non che è da osservare che le forze dannificate, ed anche distrutte, sono per lo più inferiori in risguardo alle forze avvantaggiate; in modo che tale fatto, che sarebbe in sostanza la legge darwiniana della lotta per la esistenza, è anzi progressivo, che regressivo. In ogni modo, persuasi che il progresso nella storia naturale presenta gravi difficoltà, ci volgiamo senza più al progresso della storia sociale, dove risiede, a parlar proprio, la civiltà, e dove speriamo di *correr miglior acqua*, lasciando dietro a noi *mar sì crudele*.

VII. La storia sociale abbraccia il progresso sociale, e questo, com'è detto, conchiude i due progressi materiale e spirituale. Per alcuni il progresso sociale si aduna tutto nel progresso materiale. A loro avviso, un popolo abbastanza innanzi nel lavoro, nella industria, nel commercio e nella ricchezza, è già venuto al massimo grado di civiltà. Io, al mio solito, non amo estremi pericolosi e funesti. Se gli uomini non devono essere tanti anacoreti, nè pure devono essere tanti epicurei. L'eccessiva misticità e l'eccessiva materialità corrompono la civiltà, che dee soddisfare a bisogni non meno sensuali, che intellettuali. Giudiziosamente scrive il Leopardi: È temerario, pericoloso, ed, a lungo andare, inutile, il contrastare all'opinione del maggior numero nelle materie civili [1]. Ed il maggior numero, in queste materie, ha sempre domandato pane e giustizia, ch'è quanto dire beni materiali e beni spirituali. Aggiungasi che senza i beni spirituali, i beni materiali non durano, o se durano, tornano, come altrove scrissi, a danno di molti, a vantaggio di pochi [2]. Tolgasi, per esempio, il vero, l'onesto, il bello ed il santo dal mondo civile; e questo mondo va, ma alla rovina. Da ultimo, non può mettersi in dubbio che gli stessi beni materiali acquistano solido e grandioso progresso per opera de' beni spirituali, in ispecie per le scienze positive. Dal che scor-

[1] *Opere*, Vol. II, pag. 119.
[2] *Lezioni di filos. morale*, Lez. X; ed. cit.

gesi a evidenza che fra i progressi materiali e i progressi spirituali deve correre armonioso processo dialettico.

Ciò essendo innegabile, veggiamo se la storia sociale del mondo porga progresso o regresso in risguardo ai beni materiali. Il lavoro, ch'è uno de' beni materiali principali, è progredito o regredito? Non può mettersi in dubbio che sia progredito, giacchè nella storia sociale rivelasi schiavo nel tempo antico, servo nel medio evo, libero nel tempo moderno. E appunto perchè oggi il lavoro è divenuto libero, può esercitarsi da tutti con decoro e lode. L'operaio, che presentasi con le mani ruvide e incallite, è persona onoranda, assai più che non sia chi, lindo e pinto, vaga ozioso per le strade e per i caffè. Il principio della divisione del lavoro, oggi tanto inculcato, è potente cagione di perfezione qualitativa e quantitativa del lavoro. Risparmio e lavoro, ecco le principali potenze del progresso materiale. Se tuttavia parlasi di lavori forzati, ciascuno sa che tal sorta di lavori sia una pena contro coloro che delinquono. Salvo che ancora per essi è ordinato non solo ad afflizione, anche a perfezione individuale. Il lavoro è dunque progredito, ed è a' dì nostri, come altra volta ho scritto, non solo un diritto, una religione. [1]

Anche nella industria è incontrastabile il progresso. Il Condorcet (quest' uomo mirabile, che scrive uno *Schizzo di un quadro storico de' pro-*

[1] *Lezioni di filos. morale*, Lez. XVII.

gressi dello spirito umano, mentre è cercato a morte dai terroristi della rivoluzione francese) non nega il progresso industriale, anzi ne segna i passi più importanti, descrivendo gli uomini progressivamente cacciatori, pastori, agricoltori, inventori. A questi gradi perfezionativi della industria corrispondono in gran parte quelli indicati dal Vico, là dove dice che « l'ordine delle cose umane procedette, che prima furono le selve, dopo i tempj, quindi i villaggi; appresso le città, finalmente l'accademie ».[1] Gli uomini, divenuti inventori, e raccolti nelle accademie, fecero che la industria si perfezionasse in immenso, trasformandosi da meccanica in scientifica, da manuale in intellettuale. Si entri ora in qualunque grande edifizio d'arti, e si scorgerà subito il lavoro di mano scemato, ed il lavoro d' intelletto aumentato; così moltiplici e mirabili sono gli ordigni escogitati dall' ingegno umano a compiere in poco di tempo e di braccia prodotti d' industria di ogni genere.

Che dirò del commercio? Eziandio questo fatto sociale è di molto progredito. Penetra ora nei deserti dell'Affrica: salpa ora nelle acque dell'oceano Pacifico: arrampasi ora nelle vette di montagne asprissime, e sino sfondane le larghe e durissime basi. Inventato il vapore, e adoperato per terra e per mare, è cresciuto fuormisura il commercio. Al che aggiungasi che il medesimo commercio, così come il lavoro, è diventato a grado a grado da oppresso protetto, e da pro-

[1] *Opere*, Vol. V, pag. 115; ed. cit.

tetto libero. Promulgato oggi libero, s'è reso fatto eminentemente etico, economico, giuridico e politico.

Finalmente, che la ricchezza, dal mondo antico al mondo moderno, sia progredita, misurasi da questo: ch'è aumentato oggi il comodo ed il lusso. Un popolo misero appena è in grado di pensare al necessario ed all'utile. Se un popolo, oltre a badare al necessario ed all'utile, si occupa del comodo e del lusso, è questo fatto indizio indubitato d'aumentata ricchezza. Spesso non serbandosi aggiustata armonia fra il lavoro ed il lusso, il lusso è segno non di ricchezza, di scioperatezza. Salvo tale disarmonia sofistica, opposta alla dielettica armonia, negli ordini sociali il passaggio dal necessario all'utile, dall'utile al comodo, e dal comodo al lusso, è passaggio a progressiva ricchezza. Concludasi, dunque, essere fuor dubbio l'avanzamento nel lavoro, nella industria, nel commercio e nella ricchezza, componenti del progresso materiale.

VIII. Il progresso spirituale è rappresentato, com'è detto, dalla scienza, dall'arte, dalla morale e dalla religione. Quanto alle scienze positive il progresso è abbastanza palmare. Non richiedesi pellegrina erudizione a persuadersi che oggi un mediocre matematico ne sa molto di più di Euclide; che un mediocre fisico ha maggiori cognizioni di Talete; e che un mediocre botanico può fare lezioni a Galeno. In rispetto alle scienze applicative anche il progresso è indubbio, sì per

essere cresciute in numero, e sì per esser alcune avanzate in profondità e vastità. Mettendo in paragone, per esempio, gli antichi e i moderni negli studi economici e politici, vedesi di primo sguardo che i moderni sopravvanzano di gran lunga gli antichi. Appo costoro era sconosciuta in gran parte, a mo'di dire, la statistica. Oggi invece è diventata feconda di maravigliose conclusioni ed applicazioni. Non il simigliante può asseverarsi delle scienze speculative. Di sopra ho riconfermata la sentenza leopardiana, della inferiorità de' moderni rispetto agli studii metafisici ed etici. Chi potrebbe, infatti, oggi sostenere che un mediocre metafisico sappia assai più, che non Platone ed Aristotile; anzi chi potrebbe dimostrare che i nostri grandissimi filosofi siano in grado d'insegnare a Platone ed Aristotile? Al proposito vuole di più osservarsi che la potenza delle scienze positive ed applicative è gagliarda, gagliardissima nella vita materiale e industriale delle nazioni; laddove per le scienze speculative sta la condanna della lor nulla o minima potenza nella vita morale e razionale de'popoli. Le scienze speculative hanno spesso insinuato nella mente e nel cuore dell'uomo il dubbio universale. Per conseguenza l'hanno gittato nel vuoto universale. Nel secol nostro, più che nei preteriti secoli, rivelansi nella vita umanitaria impotentissime le scienze speculative, potentissime le scienze positive ed applicative. L'aureo discorso del De Sanctis, intitolato: *La scienza e*

la vita,[1] difetta in tale distinzione; e ciò il rende, nonostante molti pregi, manchevole ed esagerato da più versi. L'ultima inferenza che traesi dalle nostre osservazioni è, che non tutte le scienze, per tutti i lati, sono progredite.

Dalla scienza volgendoci all'arte, non è dubbio che le arti meccaniche abbiano molto progredito, e che ogni dì più progrediscano. È difficile risolvere la quistione in fatto di arti estetiche. Il Mamiani al proposito dubita, parendo a lui « che gli antichi ci sopraffacciano tuttavia nella squisitezza della forma, nella ingenuità del sentimento, nella caldezza e spontaneità dell'ispirazione e in più altri pregi ».[2] Da altra parte, siccome nella bellezza artistica vuole considerarsi, giusta lo stesso Mamiani « la cognizione che ne abbiamo, le sembianze speciali e particolari ch'ella riveste nella vita interiore dell'uomo, e l'abilità di sapere esprimerla; »[3] così per quest'altri aspetti l'arte, a suo giudizio, è progredita, ed anche con certe restrizioni. Se non m'inganno, molte dubbiezze del Mamiani ponno dissiparsi, considerando la quistione da un punto più giusto e largo. L'arte, come abbiamo provato, è rappresentazione al vero di tutte le idee e di tutte le cose. Ponendo da banda quando le forme rappresentative sono sbagliate, chè in tal caso hassi regresso e non progresso;

[1] Discorso inaugurale letto nella Università di Napoli, 1872.

[2] *Dell'ontologia e del metodo*, pag. 30; ed. cit.

[3] *Saggi di filos. civile*, Vol. II, pag. 153; Genova, 1855.

gli è certo che ogni volta che le forme rappresentative sono vere, pognamo che prediletta più l'una, che l'altra, secondo l'ordine de' tempi e de' luoghi, l'arte è progredita e non regredita. Non è quistione di maggiore o minore squisitezza di forma, di maggiore o minore ingenuità di sentimento, di maggiore o minore spontaneità ed ispirazione. Coteste differenze dipendono dal tempo e dal luogo in cui l'arte apparisce, e non decidono punto del progresso o del regresso di essa. Così, l'arte d'ispirazione è più propria del mondo antico, che del mondo moderno; e il medesimo va detto della ingenuità, della spontaneità, della squisitezza e d'altri pregi. Per me, ogni forma rappresentativa, sol che vera, conferisce al progresso dell'arte; perchè ogni nuova rappresentazione vera aumenta le artistiche esternazioni del bello. L'architetto prussiano F. W. Horn ha combattuto lo stile, appellato gotico, qual ultima perfezione in architettura, ed ha provato « esser un errore il credere che si dia un assoluto bello nell'architettura, e un altro errore l'opinare che un tale bello sia stato raggiunto da stile alcuno, ovvero sia da raggiungere in avvenire ».[1] Quello che il prussiano ha provato per l'architettura, può affermarsi per tutte le arti belle; attesochè in nessuna di esse una sola forma rappresentativa, che sia vera, esaurisce tutto l'ideale dell'arte. Salvo dunque le mo-

[1] *System eines Neugermanischen Baustyls*, pag. 5; Lipsia, 1851.

mentanee decadenze, che avvengono nell'arte, è innegabile che in essa vi sia stato progresso.

Per la moralità anche sembra innegabile, che il genere umano siasi venuto perfezionando. Al proposito il Mamiani ancora allega de'dubbii, perchè trova ne' moderni « minor zelo, minor energia, minore magnanimità e grandezza di opere eroiche ».[1] Il progresso morale degli uomini, a dir vero, non dee misurarsi dall'uso di opere generose e magnanime. Tale uso è stato e sarà sempre rado nella storia sociale del mondo. Manca, come ben avverte il Beccaria, nella maggior parte degli uomini quel vigore necessario ugualmente per i grandi delitti, che per le grandi virtù.[2] Per farsi un giusto concetto del progresso morale, è da considerare non la virtù eroica, sì la virtù doverosa. Io non ho voglia d'adulare il nostro tempo. A meditare certi episodii della storia contemporanea, sentirebbesi amore più per i bruti, che per gli uomini. Ciò nonostante credo che non possa dubitarsi che nella virtù doverosa, tanto privata, quanto pubblica, i moderni sopravvanzano gli antichi. A incitamento potentissimo della virtù doverosa privata e pubblica si sono avute nel mondo moderno due grandi istruzioni: la istruzione etica cristiana; la istruzione giuridica romana. Cristo e Cesare, per diverse vie, hanno cooperato al miglioramento morale. Dopo la invenzione della stampa, altra potente leva di mo-

[1] *Dell'ontologia e del metodo*, pag. 29.
[2] *Dei delitti e delle pene*, pag. 54; Milano, 1864.

derno progresso, quelle due grandi istruzioni sono divenute, come direbbe il Condorcet ad altro proposito, *l'objet d'un commerce actif, universel.* [1]

La religione, che resta a considerare fra i beni spirituali, è dessa progressiva, o regressiva, o stazionaria? Pur troppo complicato è l'argomento, e noi siamo costretti a spacciarcene in su le corte. La religione, per me, è la morale del genere umano, estrinsecata e determinata mediante dell'arte. Indi avviene che d'ogni religione è intrinseco fondamento la morale, estrinseco compimento l'arte. Una religione, senza nozioni etiche e senza rappresentazioni artistiche, è inconcepibile, com'è inconcepibile un raggio senza centro e circonferenza. Per la religione le nozioni etiche, vestite delle forme artistiche del tempio e del culto, si trasformano in fatto pratico, storico ed universale. La religione è dunque attuazione pratica, storica ed universale della morale; attuazione potente e solenne, perchè servesi dell'arte ad attuare un tanto scopo importante e sublime. E giusto perchè la religione è potente e solenne attuazione della morale, egli avviene che una società, senza religione, è società di belve, non di uomini. Il popolo, insufficiente a sollevarsi nelle astratte regioni della scienza, trova nella religione una scienza, incarnata nell'arte, che basta a soddisfare i suoi bisogni intellettuali e morali. Laonde il

[1] *Opera cit.*, pag. 47.

credersi da alcuni, dentro e fuori Italia, che la scienza, col tempo, possa tener luogo della religione, è non badare a più difficoltà insuperabili; come a dire, che la scienza non sarà mai comun patrimonio di tutti; che la scienza potrà appagar la ragione, non mai il sentimento; che la scienza conquisterà il vero, non mai il santo, ultima sublimazione del vero, del buono e del bello. Da tutte le accennate premesse cavasi la conseguenza, che la religione è atta a gemino progresso: uno intrinseco, radicato nelle nozioni della morale; l'altro estrinseco, manifestato dalle rappresentazioni dell'arte. Se queste ed altre cose non son volute ascoltare in religione, massime in Italia; tutti sanno che per quella ora fra noi volge un tempo di stolte negazioni e di più stolte affermazioni.

IX. I varii progressi materiali e spirituali, fino ad ora considerati distintamente, si raccolgono tutti nel progresso sociale, dove misurasi il vero grado della civiltà, e dove si vedono, come in carta geografica, i mirabili viaggi progressivi, compiuti dal genere umano. Un primo viaggio progressivo è stato quello dalla schiavitù alla servitù, e dalla servitù alla libertà. Sotto il regime pagano l'umanità fu in gran parte schiava: sotto il regime feudale in gran parte serva: sotto il regime attuale è in gran parte libera. Da altro lato, non può negarsi che la libertà, come ben avverte l'Hegel, è lo scopo della storia del mondo (*ist das Ziel der Weltgeschi-*

chte).[1] La felicità non è lo scopo della storia del mondo. I grandi uomini, che più si adoperarono al progresso del mondo sociale, furono d'ordinario esseri i più infelici. O morirono subito, come Alessandro, o furono avvelenati, come Socrate, o martoriati, come Cristo, o assassinati, come Cesare, o esiliati, come Napoleone. L'ultimo grado adunque del civile progresso è segnato dalla libertà, non dalla felicità. Salvo che la libertà, ben assodata ed allargata, conduce a felicità, se non assoluta, relativa; egli è certo che la libertà è sempre lo scopo diretto ed ultimo della storia sociale.

Nella medesima storia sociale il genere umano ha fatti altri maravigliosi viaggi progressivi. Dalla ineguaglianza è passato all'eguaglianza. Tre ineguaglianze vanno sempre scemando nella vita sociale: la ineguaglianza di rispetto, la ineguaglianza di ricchezza, la ineguaglianza d'istruzione. Il rispetto di tutti avanti alla legge si viene rendendo ogni dì più eguale. L'estrema ricchezza e l'estrema povertà, se non cessano, scemano ogni dì più in società. Da ultimo la istruzione si promuove sempre di più in più in tutti gli stati civili del mondo. A perfetta uguaglianza di rispetto, di ricchezza e d'istruzione non si perverrà mai; ed è ragione, attesochè la perfetta uguaglianza sarebbe rovinosa disuguaglianza, per quella legge già stabilita, che gli estremi

[1] *Philos. der Geschichte*, pag. 135; ed. cit.

si toccano, non altrimenti che gli estremi del cerchio combaciano. La progressiva uguaglianza sta nell'avvicinare sempre più il mezzo fra gli estremi, così come il centro si giace egualmente distante da tutti gli estremi della circonferenza.

Negli stessi ordini sociali il genere umano ha conseguiti altri salutarissimi perfezionamenti. Il principio d'associazione, prima conculcato, o di rado tollerato, ora desiderato, promulgato dai governi, ed allargato via via a tutti i fini individuali e sociali. L'opinione pubblica, prima schiava, oggi regina del mondo: la emancipazione individuale, prima temuta e combattuta, ora voluta e guarentita: la forza brutale, prima tutto, al presente parte della vita nazionale. La libertà, a dir breve, di pensare, di parlare e di operare, prima un privilegio di chi comandava, oggi un diritto di chiunque sia in grado di pensare, di parlare e di operare da sè stesso. Nel mondo antico s'avea confusione o separazione sofistica de'poteri costitutivi della società; nel mondo moderno studiasi ogni giorno di perfezionare la relazione e la distinzione dialettica di essi poteri. Insomma, nel mondo sociale moderno confluiscono, quasi in un medesimo letto, tutti i rivoli de'progressi materiali e spirituali, o al tutto non gustati, o appena gustati negli ordini sociali antichi.

X. Nonostante tutti i miglioramenti conseguiti nel moderno mondo sociale, pure la civiltà presente non è, per così dire, tutta fiori, senza spine. Avendo riconosciuto che lo scopo ultimo

della storia sociale è la libertà, a cui fanno capo tutti gli altri beni sociali; un tale scopo è massimamente turbato da una funesta contraddizione, rappresentata da due partiti politici de' liberali e degl' illiberali. Ma di questa e di altre contraddizioni, che non poco travagliano la moderna civiltà, ci occuperemo poco appresso. Per ora, accennati i fatti storici de' varii progressi umani, ci volgiamo ai principii scientifici, giovandoci della nostra scienza dialettica, che dee in questo volume illustrare tutti i fatti. E qui, per amor di giustizia, piacemi avvertire che l'applicare la dialettica alla civiltà non sia cosa nuova in Italia. Il Romagnosi, scrivendo le *Vedute fondamentali della logica*, ne fece un'applicazione all' incivilimento. Vero, che egli parla della logica formale, e che prende la civiltà nel significato ristretto di « quel modo di essere della vita di uno Stato, pel quale egli va attuando le condizioni di una colta e soddisfacente convivenza ». [1] Ciò nonostante qualche volta mette in opera anche principii di logica reale, forzatovi dalla materia; ed entra anche a dire della civiltà in senso larghissimo. Più innanzi, con qualche esempio tolto dal suo lavoro *Dell'indole e de' fattori dell' incivilimento*, ne allegherò una prova di fatto.

Al presente dico che non basta l'aver provato con la storia, che il genere umano ha fino ad ora progredito. Giova esaminare con la scienza

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 399; Milano, 1841.

se progredirà anche in avvenire, acciocchè il progresso non sia una legge discontinua, sì continua dell'umanità. E come potrà la scienza dimostrare la continuità del progresso? Per via *a priori*, od *a posteriori*? Per via *a posteriori* non già, chè qui non trattasi di cosa già fatta, o in atto di farsi. Per via *a priori*, esclusivamente *a priori*, nè manco; dovendo, per nostro avviso, in ogni dimostrazione dialettica entrare l'esperienza e la ragione, i fatti e le idee, l'*a posteriori* e l'*a priori*. Oggi de' pensatori si sono piaciuti dimostrare solo per via *a priori* il progresso, giovandosi chi del moto, chi del fine, chi del pensiero, che sono gli elementi integrali, com'è visto, del concetto dialettico del progresso.

Alcuni hanno detto: il movimento esiste, ed è essenziale all'universo; dunque il progresso è pure essenziale al genere umano. Altri hanno argomentato: il movimento essenziale è indirizzato ad un fine essenziale; dunque il progresso è essenziale al genere umano. Altri hanno ragionato: il movimento essenziale è figlio del pensiero e non del caso; dunque il movimento essenziale è un progresso, e non un vano trastullo del genere umano. Di queste tre dimostrazioni la prima, a' dì nostri, è stata svolta dal Proudhon,[1] la seconda dal Mamiani,[2] la terza dal Vera.[3]

[1] *Philos. du progrès*, pag. 33-40; ed. cit.

[2] *Confes. di un metaf.*, Vol. II, pag. 750-59; ed. cit.

[3] *Introd. alla filos. della storia*, pag. 104-106, 115, 117.

Contro alla prima dimostrazione sta il vero: che se ogni progresso è moto, non ogni moto è progresso, potendo il moto esser girativo, retrivo, sovversivo: moto nelle tre fogge tutt'altro che progressivo. Contro alla seconda dimostrazione può osservarsi, che involgasi nella falsa supposizione di credere il fine d'ogni movimento sempre il migliore possibile. Invece ogni moto è indirizzato ad un fine, e tale fine è sempre un bene; se non che siffatto bene non torna progressivo, ogni volta che risultato del moto sia un bene inferiore in risguardo ad un bene superiore conseguibile. Anzi in tal caso si ha il male; ed il male, anche il Mamiani lo confessa, non produce progresso. Aggiungasi ancora che la idea del fine, al proposito, contiene troppo; e quindi non prova nulla. Contro alla terza dimostrazione sono varie obbiezioni, secondo che essa intendasi. Certamente il moto storico è figlio del pensiero, non del caso; e pure dal pensiero, senza più, non può inferirsi necessario progresso umanitario. Se col pensiero intendasi il pensiero divino, o vogliasi la divina provvidenza, noi osserviamo al caso che non sia in modo alcuno provato il necessario progresso, potendo conseguirsi da Dio sommo perfezionamento, anche per via istantanea: il che vuol dire per via non lunga e progressiva. Se pel pensiero si ritenga il pensiero umano, in quest'altro caso tanto meno si ha ragione a indurre necessario progresso, attesochè il pensiero umano è atto non meno a progredire, che a regredire. Se del pensiero voglia farsi

un' idea incouscia, nel significato hegeliano, seguitato dal Vera, nè pure da ciò si ha conseguenza di necessario progresso, ch' è necessario divenir conscio di più in più, giusta il medesimo Hegel ed il suo devoto discepolo.

Per me, il progresso non può dimostrarsi esclusivamente per via *a priori*, in nessun modo, nè da ciascun degli elementi menzionati, nè da tutti essi elementi uniti insieme, nè da altri elementi essenziali al progresso. Questo, com' è detto, è sempre un perfezionamento conseguibile. Il progresso, come tale, è ciò che può essere, il cui contrario è possibile; laddove nell'*a priori* entra ciò che dee essere, il cui contrario è impossibile. Appunto perchè il progresso è indimostrabile *a priori*, non è necessario, perchè nel necessario il contrario è impossibile. Il progresso è continuo, non necessario; e, come continuo, è dimostrabile per via dialettica, cioè per un commisto di elementi *a posteriori* ed *a priori*.

A prima giunta sembra che il necessario ed il continuo facciano uno; e pure la bisogna va ben diversa. Nel concetto del necessario non penetra la possibilità del contrario, la quale può entrare nel concetto del continuo. Due specie di continuo ponno darsi: uno matematico, l' altro fisico. Il continuo matematico, in quanto ideale, non comporta alcuna interruzione; il continuo fisico, in quanto reale, comporta interruzioni. Al continuo fisico si riferisce il continuo storico, che ora ci risguarda; e, come quello, patisce delle interruzioni; e sono al caso i parziali

regressi, che sospendono e non atterrano, turbano e non annullano, interrompono e non rompono la continuità del progresso. Tanto più il progresso è continuo, e non necessario, in quanto per esso dovendosi conseguire sempre de' nuovi gradi di perfezione, tale conseguimento avviene a gradi e non a salti, cioè avviene giusta la legge della continuità. Un progresso a salti è un assurdo. Ogni progresso è sinonimo di processo; ed ogni processo è passaggio dall'uno all'altro estremo, mediante un termine medio, ch' è quanto dire è passaggio graduale e non saltellante.

Tali sono i dati *a posteriori* ed *a priori*, che dimostrano il sociale progresso continuo, e non necessario. Un siffatto progresso, non venuto meno in passato per le prove già allegate, durerà anche in avvenire. Consentito che durino tutte le condizioni essenziali ai due progressi materiale e spirituale, senza fallo durerà in avvenire il progresso sociale, che si compone appunto di progressi materiali e spirituali. Di questo nostro presupposto è guarentigia sicura la norma universale d'ogni giudizio induttivo. Per essa norma, cause permanenti producono effetti permanenti, e, per converso, effetti permanenti suppongono cause permanenti. Avuta dunque in natura la permanenza delle medesime cause, ottiensi la permanenza de'medesimi effetti. I quali consistono, nel nostro proposito, ne' varii e possibili progressi del genere umano. Tutto ciò è certo per la legge certa d'induzione già annunziata.

Ma è del pari certo che in natura le cause permangono? In tutto il libro precedente abbiamo provate più cose, fra le altre queste: che la natura non è un prodotto arbitrario, che possa, quasi giocattolo, farsi e disfarsi a grado; che non è un obbietto affatto temporaneo, che ieri sia nato, e domani possa dissiparsi; e che non è un insieme di cause e di sostanze, destitute d'ogni valore ideale e finale. La natura, per me, è cosa necessaria, eterna, finale, se non assoluta, relativa, cioè relativa alla *Mente suprema dell'universo*. Da tanto seguita che le cause naturali continueranno ad esistere, dotate delle medesime proprietà. Per conseguenza saranno capaci a produrre i medesimi effetti, al proposito consistenti in tutti i noverati progressi materiali e spirituali. Anche tale induzione è certa, fondata com' è nella relativa necessità, eternità e finalità della natura. Non così può dirsi d'altre induzioni intorno alle speciali maniere d'attuarsi in futuro i varii progressi, che costituiscono la futura civiltà. Su la storia avvenire, tanto più considerata nelle particolari effettuazioni, è concesso appena di fare probabili, e talvolta conghietturali induzioni. Le quali non cadendo qui acconce, lasciamo affatto da banda. Invece ricerchiamo la linea che percorre il progresso continuo, una volta che se ne abbia assodata la preterita e la futura attuazione.

XI. Quanto al progresso non la stessa linea è stata adottata da' pensatori. Alcuni hanno pre-

scelta la linea retta, altri la linea curva. I primi sono gli esclusivi progressisti. Alla costoro sentenza ha partecipato prima di tutti il Condorcet, e poscia il Saint-Simon, il Leroux, il Fourier, il Comte, il Bazard, l'Enfantin e più altri, rappresentanti della scuola progressista francese. Tutti sono incorsi nell'errore di chiarire necessario, e non continuo il progresso. Chiarito necessario, era naturale che il contrario di esso si giudicasse non che difficile, impossibile. Da questo primo errore doveano seguitare ben altri errori; come dire quelli di confondere il progresso col moto: di escludere dal progresso ogni seme di libertà: di travisare molti fatti della storia, perchè diventassero progressivi, da regressivi che veramente erano. Questi ed altri errori non possono dilungarsi dalla teorica rettilinea del progresso, perchè è dessa antidialettica, essenzialmente antidialettica. In essa v'ha l'identico, senza il diverso, cioè un corso umanitario progressivo, senza contrasti regressivi e sospensivi: il che non può aver luogo nella vita del mondo, stante nel cozzo agitatissimo di contrarii elementi.

I secondi, cioè coloro che concepono il progresso in linea curva, non tengono il medesimo parere, potendosi la curva, a differenza della retta, rappresentare in varie guise. Si può, infatti, immaginare la linea curva a maniera o di circolo, o di parabola, o di spira. Da queste immagini viene un corso umanitario o circolare, o

parabolico, o spirale. Fu concepito il corso umanitario circolare dal Vico, [1] parabolico dal Balbo, [2] spirale dal Fichte. [3] Il concepimento del Vico è antidialettico. Per lui l' umanità volgesi in circoli similari, constanti di corsi e ricorsi simili. Tale concepimento, contenendo l' identico senza il diverso, torna antidialettico; ed ancora antistorico, perchè eziandio quello che ripetesi nel mondo, non mai porgesi al tutto identico. Nella concezione del Vico manca altresì il processo dialettico e storico; ed il motivo è, che in quella si ha tanti processi separati, formati dai circoli similari, che annullano la essenziale continuità del processo dialettico e storico. [4] Venendo ciò meno, viene ancor meno in essi circoli il fatto già provato del continuo progresso.

Anche nella ipotesi del Balbo annullasi il continuo progresso. Il procedere parabolico, giusta il benemerito storico italiano, importa che il mondo pagano s' è a grado a grado annullato, con successivi peggioramenti, ed il mondo cristiano s' è a grado a grado perfezionato, con successivi miglioramenti. In sostanza il Balbo riproduce da un lato la sentenza del *mondo peggiorando invecchia*, poetata così da Orazio:

> Ætas majorum, pejor avis, tulit
> Nos nequiores, mox daturos
> Progeniem vitiosiorem.

[1] *Opere*, Vol. V; ed. cit.

[2] *Meditazioni storiche*; Firenze.

[3] *Bestimmung des Menschen*; Berlin.

[4] Ved. il mio opuscolo: *Del genio* di GIAMBATTISTA VICO, N.° IX; Chieti, 1866.

E, da altro lato, a siffatta sentenza contrappone quella del *mondo migliorando ringiovanisce*, per applicarla all'epoca moderna; la quale, giusta l'avviso di molti, s'è sempre più perfezionata per opera del Cristianesimo. Tutto ciò non è conforme a verità storica, non essendo punto giusto che il mondo antico siasi invecchiato affatto, ed il mondo moderno siasi al tutto ringiovanito. Il mondo antico è tuttavia giovane fra noi per alcuni fatti, come a dire per le scienze speculative e per le arti belle: il che vuol dire che il mondo moderno non sia per ogni verso ringiovanito. L'opinare del Balbo contiene il pregiudizio storico, oggi riprodotto dal Ferrari nella sua *Teoria dei periodi politici*, che una generazione finisce, ed un'altra incomincia; laddove nella storia del genere umano, assolutamente parlando, nessuna generazione finisce, e nessuna generazione incomincia, come se potesse darsi di là la tomba, e di qua la culla del genere umano. In tutto il genere umano, ed anche in tutta la storia, v'ha continuazione di vita, rappresentata dal perpetuo conflitto delle vite e delle morti de' diversi individui. Da ultimo, il procedere parabolico del Balbo, affermato da molti altri storici, anche dal Machiavelli,[1] è antidialettico, così com'è il procedere circolatorio similare. Pel procedere parabolico si ha in un'epoca identico regresso, senza ombra di progresso, e in altra epoca identico progresso, senza ombra

[1] *Istorie fiorentine*, pag. 222; Firenze.

di regresso. Ora è più volte provato, che per legge dialettica l'identico non vada mai scompagnato dal diverso.

La teorica del Fichte, che rappresenta il procedere della umana civiltà a guisa di spira, è profonda, e, per conto mio, vera dialetticamente e storicamente. Nel corso spirale della civiltà v'ha identità e diversità: identità, nel moto girativo delle spire; diversità, nel divenire le spire via via più larghe, secondo che, rigirantisi, divergono di più in più dal centro onde muovono. Di tal guisa si ha progresso continuo, che esordisce da un principio, e procede verso un termine; di cui non è dato assegnare l'ultimo limite, potendo il movimento spirale ancor più dilargare, quasi moto centrifugo, che va senza posa dal centro alla circonferenza. Il progresso continuo, rappresentato dalla curva spirale, non esclude il regresso; perchè il cammino a spire della civiltà è continuo procedere verso il nuovo, e continuo retrocedere verso l'antico, secondo che nelle spire si guardi al loro crescente divergere dal centro, o al loro immanente convergere nel centro.

La storia conferma a capello tutto ciò che di dialettico trovasi nel viaggio spirale dell'umana civiltà. In qualunque progresso, materiale o spirituale che porga la storia, si scorge l'antico ed il nuovo: l'antico, come primitivo fondamento; il nuovo, come successivo esplicamento di esso. In qualunque progresso, testimoniato dalla storia, si ha una sfera di mezzi più allargata, o

di mezzi materiali, o di mezzi spirituali. In qualunque progresso la storia mostra due moti curvilinei opposti insieme consertati, dal centro alla circonferenza, dalla circonferenza al centro; i quali due moti si convertono nel circolo spirale. Se non che, vuolsi osservare che sebbene il circolo spirale, meglio di ogni altra linea, esprima l'andare della civiltà, pure nelle linee, quali che sieno, rinvenendosi quantità senza qualità, accade che qualunque di esse eleggasi al proposito, non è mai atta a ritrarre l'intero contenuto del continuo progresso, constante di elementi non meno quantitativi, che qualitativi. A ogni modo, la linea prescelta indica nella massima generalità la via che percorre l'umano incivilimento.

XII. Resta che esaminiamo l'armonia dialettica, propria dell'umana civiltà. Siffatta armonia bisogna cercarla ne' varii progressi, che formano l'umana civiltà. Per iscorgervela, è mestieri premettere parecchie avvertenze. E la prima è questa: che ogni progresso complica sempre una relazione dialettica fra due termini contrarii, rappresentati uno dal reale, e l'altro dall'ideale. Qualunque progresso, consistendo sempre nel conseguimento possibile d'un nuovo grado di perfezione, inchiude sempre del reale e dell'ideale. Il reale abbraccia tutto ciò che di meno perfetto siasi in antico posseduto, o al presente posseggasi; e l'ideale comprende tutto ciò che di più perfetto possa in futuro ottenersi. Tanto il progresso spirituale, quanto il progresso

materiale, conchiudono i due termini contrarii del reale e dell'ideale, perchè in entrambe le specie di progresso non manca mai un reale stato d'imperfezione da disfare, per rifarlo con un idéale stato di perfezione.

La seconda avvertenza è, che ogni progresso complicando una relazione dialettica fra il reale e l'ideale, tale relazione è o prima ignota e poscia nota, o prima nota in piccola parte e poscia nota in gran parte, o prima nota per alcuni lati e poscia nota per tutti i lati. Per questi graduati passi il pensiero prende contezza dei fatti reali e de' principii ideali, indispensabili a compiere progressi non meno materiali, che spirituali. Potrà alcuno dubitare che nel progresso materiale non entri l'ideale, trattandosi d'un perfezionamento materiale. Il dubbio dileguasi, a pensare che per conseguire anche un bene materiale, bisogna averne la idea, e vedere in essa idea un maggiore vantaggio, in comparazione al bene posseduto.

La terza ed ultima avvertenza consiste in ciò: che ogni relazione dialettica novella, necessaria a novello progresso, discuopresi non a un tratto, ma per un processo dialettico. Può talvolta incontrare che per una subita divinazione si vegga ciò che prima non vedeasi; e pure in questo caso dovendo accertare il nuovo acquisto fatto, è forza compiere un processo dialettico. Quali sieno i principali momenti dialettici, che formano siffatto processo dialettico, sappiamo già che nella nostra scienza dialettica sono la

tesi, l'antitesi e la sintesi; e sappiamo ancora che avveransi nella natura, nella scienza, nell'arte e nella civiltà. Di quest' ultimo avveramento abbiamo di sopra discorso. Al presente aggiungiamo che i tre momenti dialettici costituiscono tre gradi successivi, tutti e tre coordinati ad ottenere salutare ed effettiva civiltà.

Il primo momento dialettico della tesi inizia il progresso, additando una potenziale perfezione, che deesi trasformare in attuale perfezione dal genere umano. Di tal primo momento sono d'ordinario, per così dire, profeti gli uomini instrutti, che, dotati di molto sapere scientifico e stórico, apparecchiano la via alla futura civiltà. Il secondo momento dialettico dell'antitesi studia le opposizioni tra il fatto ed il da fare, tra l'antico ed il nuovo, fra il passato e l'avvenire, per misurare tutte le difficoltà che s' interpongono nella consecuzione d' un grado più intenso di civiltà. In questo secondo momento dialettico possono darsi uomini audaci o timidi; i quali ponderando poco o troppo le opposizioni fra le necessità scientifiche e le opportunità storiche, condannano il genere umano o a soffrire avventate mutazioni, o a non conseguire salutari mutazioni. Il terzo ed ultimo momento dialettico della sintesi converte l' ideale di tale o di tale altro progresso in reale attualità, trionfando di tutte le opposizioni, che ostacolano il benefico trapasso dall' ideale al reale. Cotesto terzo momento è affidato ad uomini arditi, che, tenendo un giusto mezzo fra gli audaci e i timidi, sanno,

a differenza di coloro, aspettare il tempo opportuno ad operare, e, a differenza di costoro, mostrare animo risoluto a vincere le inevitabili difficoltà, non perdonando a fatica di sorta.

XIII. Le avvertenze testè fatte sono delle premesse, che contengono tre importantissime conseguenze: la prima, che ciascun progresso forma armonia dialettica; la seconda, che tutti i varii progressi formano anche armonia dialettica; la terza, che la storia della civiltà, in cui si raccolgono i varii progressi, è una continuazione d'armonie dialettiche. Conseguenze tanto rilevanti devono studiarsi in sè stesse, desumendone ciascuna dalle cose fermate, e da altre che ponno aggiungersi.

In prima ciascun progresso è un'armonia dialettica. Se in ogni progresso entrano armonizzati, come testè è visto, i tre momenti dialettici della tesi, dell'antitesi e della sintesi, ciascun progresso è senza dubbio un'armonia dialettica. Di più, se ciascun progresso abbraccia, come anche è visto, un passato ed un avvenire: un passato, che dee scordarsi in tutto ciò che ha di vano, e non in tutto ciò che ha di serio; ed un avvenire, che dee attuarsi in tutto ciò che ha di serio, e non in tutto ciò che ha di vano, vedesi chiaro che i due termini del passato e dell'avvenire, più che contraddirsi, armonizzano a meraviglia in ciascun progresso. Il difficile è che gli uomini del passato e gli uomini dell'avvenire si pongano in un giusto mezzo, evitando fra loro penosa e lunga guerra, prodotta dal persi-

stere gli uni e gli altri in estreme ed esagerate pretensioni. Laonde il Romagnosi assai bene scrive: A proporzione che le genti si avvicinano al punto culminante di mezzo, divengono più incivilite. E poco appresso: La scienza degli estremi contrarii, temperata dal giusto mezzo, forma la base della sapienza politica. [1]

Non solo in ciascun progresso, eziandio in tutti i varii progressi ha luogo armonia dialettica. Tutti i varii progressi gli abbiamo distinti in materiali e in spirituali, e i materiali suddistinti nel lavoro, nella industria, nel commercio, nella ricchezza, e gli spirituali nella scienza, nell'arte, nella morale e nella religione. Or v'ha armonia dialettica fra tutti cotesti progressi? Senza dubbio fra i progressi materiali passa armonia dialettica. In essi v'ha distinzione, senza separazione; relazione, senza confusione; e la distinzione consiste nell'esercitare ciascun di essi progressi una distinta attività dell'uomo; e la relazione sta nel soddisfare tutti a tutti i bisogni animali dell'uomo. Ancora armonia dialettica trovasi nei progressi spirituali, perchè fra essi corre distinzione, senza separazione; relazione, senza confusione. Difatto, in quello che la scienza, l'arte, la morale e la religione mirano distintamente al vero, al bello, al buono ed al santo, insieme conferiscono al pieno appagamento spirituale dell'uomo. Da ultimo armonia dialettica ha luogo fra i progressi tanto materiali

[1] *Opere*, Vol. I, pag. 423, 461; ed. cit.

quanto spirituali, procedendo tutti dal medesimo principio, dal pensiero, in modo distinto atteggiato, e conducendo tutti al medesimo scopo, al perfezionamento, anche in modo distinto considerato. Coteste varie armonie convengono nel progresso sociale, dove compongonsi a totale armonia i quattro progressi materiali del lavoro, della industria, del commercio e della ricchezza, e gli altri quattro progressi spirituali della scienza, dell'arte, della morale e della religione. Confusioni e separazioni si dànno spesso fra siffatti progressi, che producono negli ordini sociali amare contraddizioni, ma di ciò quindi a poco.

Per ora dobbiamo aggiungere che la storia della civiltà, in cui compongonsi tutti mai gli umani progressi, è una continuazione d'armonie dialettiche. Ogni epoca della storia è un gran processo dialettico perfezionativo, che ha esordio, seguito ed esito. Sembra che le epoche storiche sieno separate, l'una dall'altra; e pure il passato connettendosi con l'avvenire mediante il presente, seguita che le varie epoche storiche s'abbiano un necessario anello nell'epoca presente, che, generata dall'epoca passata, rigenera l'epoca avvenire. Così, finisce l'epoca greca, e incomincia la romana: finisce l'epoca romana, e incomincia la cristiana: finisce il primo evo cristiano, e incomincia il medio evo cristiano: questo finisce, e incomincia l'ultimo evo moderno. In questa perpetua vicenda è sempre l'epoca presente, sotto diverso rispetto, tomba e culla: tomba, che seppellisce

quanto v'ha d'inutile e di dannoso nel passato; culla, che partorisce quanto v'ha di buono e di grande per l'avvenire. Il presente, insomma, è unità dialettica de' contrarii termini del passato e dell'avvenire. Nel presente le epoche della storia si uniscono, e formano tutte una continuazione di armonie dialettiche, tutte coordinate al continuo progresso dell'uomo. In modo che « tutta la serie degli uomini in tanti secoli, secondo che scrive il Pascal, deve esser considerata come un uomo unico, che sussiste sempre e impara continuamente ». [1]

XIV. Le armonie dialettiche, delle quali abbiamo toccato, conferenti tutte a sociale progresso, vengono spesso sturbate ed annullate da disarmonie sofistiche, per sè stesse regressive. Tutte le disarmonie sofistiche nascono da una medesima cagione, dal trapassarsi cioè i limiti assegnati a ciascun progresso umanitario. Trapassati essi limiti, issofatto han luogo separazioni e confusioni là dove sarebbero da rinvenire distinzioni e relazioni; ciò è a dire subentrano le disarmonie sofistiche alle armonie dialettiche. Il *suum cuique tribuere* non è solo una suprema legge di giustizia sociale, ma anche una suprema legge di progresso sociale. Siffatta legge negli ordini sociali è contravvenuta dal monopolio, piaga sociale che guasta non pure ogni giustizia, ma eziandio ogni armonica perfezione fra gli uomini.

[1] *Pensieri*, Parte I, Cap. IV.

Il monopolio, nel suo largo significato, vuol dire annullamento dei molti nell'uno. Così inteso, è senza dubbio fatto antidialettico, perchè qualunque fatto dialettico importa coordinamento e non annullamento dei molti nell'uno. Con tale fatto antidialettico si trapassano i limiti de' varii progressi, e si sacrificano, più che si subordinano, alcuni progressi ad altri progressi, sieno questi o materiali o spirituali. Difatto, come può avvenire, quanto ai progressi materiali, che il privilegio accordato ad un solo commercio, ad un solo lavoro, ad una sola industria, annulla l'universale progresso del commercio, del lavoro e della industria; così, quanto ai progressi spirituali, può del pari accadere che il privilegio concesso ad una sola scienza, ad una sola arte, ad una sola morale, ad una sola religione, annichila l'universale progresso scientifico, artistico, morale e religioso. Dal che vedesi che il monopolio, male sociale terribilmente funesto, assume diversissimi aspetti; tutti complicanti disarmonie sofistiche, e tutti per conseguenza nocivi all'armonioso corso del progresso sociale. Se il monopolio dovesse a lungo e da solo trionfare nella civile convivenza, ogni armonia dialettica fra i progressi fôra distrutta nella storia del genere umano.

Molto sarebbe a dire delle innumerevoli maniere onde il monopolio, trapassando i limiti imposti ai fatti sociali, diventa potentissima cagione di effettive contraddizioni fra gli umani progressi. Tale materia, tutta pratica, vuole lasciarsi

a speciali studii storici. A noi basta avere accennato un tanto importante argomento, acciocchè non si pensi che intendiamo negare le innumerevoli e sussistenti contraddizioni, che travagliano il mondo sociale. Dopo un tale accenno, è da trattare una questione dialettica, che più ci risguarda; ed è di vedere se tante contraddizioni, di cui è imputato il continuo progresso, siano sussistenti od apparenti.

XV. Prima di tutto sembra che sino nel concetto dialettico del progresso penetrano contraddizioni sussistenti. Giusta il concetto affermato, incontra che in ogni progresso non si va avanti, se non vadasi indietro: non si va avanti, se non istiasi fermi: si va avanti, senza che mai giungasi: si va innanzi per via necessaria e libera insieme. Or si domanda: simili contraddizioni sono apparenti o sussistenti? Noi rispondiamo che sono apparenti, e provasi per quello che testè diremo.

Certamente in ogni progresso si va ad un tempo avanti e indietro, ma sempre sotto distinto rispetto. Si va indietro, imbasandosi sull' antico ogni legittimo e sodo immegliamento; si va avanti, ammodernando l' antico con tutto ciò che di nuovo può a quello aggiungersi. Il Machiavelli, scrivendo che « a volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio » coglieva un lato solo del progresso, il retroguardare indietro, e scordava l' altro lato, il guardare innanzi. Si retroguardi al solo passato, e ogni epoca storica

sarà stazionaria. Si guardi al solo avvenire, e ogni epoca storica sarà bambina. Dunque? Dunque il vero progresso dee conciliare il passato e l'avvenire, fondendoli in quello sotto distinto senso.

Ancora, in ogni progresso si cammina e si sta fermi a un tempo, sempre sotto diverso senso. Del sicuro, se nulla muovesi, nulla progredisce. Ma, da altra parte, se tutto muovasi, mancante d'un centro immobile, che sostenga e diriga il moto; il moto non sarà possibile, o sarà possibile per un momento, in modo precipitoso e sregolato. Pognamo, infatti, che gli uomini abbiano bisogno di progredire nella giustizia. Si muovano a casaccio, senza venir sorretti da un immobile principio di giustizia, aggraverannosi le passate ingiustizie con nuove ingiustizie, in cambio di progredire verso la giustizia. Di che vedesi quanto mal si comportino alcuni di *creare l'agitazione* in mezzo agli uomini, augurandosi in tal modo di migliorarli. Finchè non s'insinui fra loro nel medesimo tempo un immutabile principio di perfezionamento, il progresso vero, sicuro e duraturo si aspetterà invano. Onde vedesi che la mobilità e la immobilità, nel fatto del progresso, conferiscono ad armonia, non a disarmonia.

L'altra contraddizione apparente che penetra nel concetto del progresso è, che per esso camminasi sempre, e non giungesi mai; in guisa che non sappiasi se il progresso abbia scopo definito o indefinito. Anche a tal proposito vuole notarsi che il progresso, da lati distinti, è definito e

indefinito. Il Mamiani [1] ed il Littré [2] consentono che il progresso è indefinito; il che è giusto. Senza l'ideale d'una perfezione sempre crescente, non è concepibile progresso di sorta. Da siffatto verso dunque il progresso ha uno scopo indefinito, o meglio infinito. Lo che spiega il non raggiungersi mai da'promotori d'ogni progresso non l'ideale infinito della perfezione, che agita e travaglia il loro pensiero. E ciò è un bene, non un male, perchè in tal guisa altri, dopo di loro, hanno campo a conseguire sempre nuovi gradi di perfezione. Ma, da altro verso, non può mettersi in dubbio che nel medesimo concetto del progresso vi sia qualcosa di definito e di determinato. Se ciascun progresso ha limiti insormontabili: se il sormontarli è turbare e guastare l'armonia dialettica de'progressi: se il perfezionamento, in che sta il progresso, vuol essere possibile, assolutamente possibile: se nelle varie cose di natura abbiamo rinvenuto delle essenze immutabili; questi ed altri fatti provan chiaro che il progresso tiene scopo anche definito e determinato, di là dal quale non sia conceduto d'arrivare. Pertanto nel concetto del progresso fanno ad armonia, non a disarmonia, gli opposti termini della finità e dell'indefinità.

Da ultimo nello stesso concetto fanno ad armonia gli opposti termini della necessità e della

[1] *Dell'ontol. e del metodo*, pag. 41. *Conf. d'un metafisico*, Vol. II, pag. 746; ed. cit.

[2] *Cons. rèvol. et positiv.*, pag. 32.; ed. cit.

libertà. Di sopra ho dichiarato il progresso continuo, non necessario, perchè se fosse necessario, ogni parziale regresso sarebbe impossibile. Da ciò seguita forse che niente di necessario entra nel progresso? Se tanto avvenisse, dovrebbe darsi un addio ad ogni processo dialettico nel progresso, diventando questo al tutto arbitrario e capriccioso. Invece è da confessare che nel progresso entrano molti elementi necessarii, costituiti dalle necessarie leggi che lo preparano, l' accompagnano, e lo compiono, a considerarlo dal primo principio onde parte, ch' è il pensiero, fino all' ultimo fine dove arriva, ch' è la perfezione. Ma da questo medesimo seguita forse, che il progresso avvenga in tutto senza libertà? E non è la libertà che elegge i mezzi più acconci ad ottenere tale o tale altro miglioramento? Si crede d' ordinario che la necessità e la libertà sono termini contraddittorii, termini cioè che si escludono. Di tale credenza è motivo principale la confusione che spesso fassi della libertà e del libertinaggio. Tutte le obbiezioni che oggi muovonsi contro il fatto della libertà, sovrattutto dal materialismo, si radicano nella confusione della libertà e del libertinaggio. Si allontani tale confusione, e si vedrà che la libertà, ch' è sempre, nel suo alto concetto dialettico, consapevole determinazione di sè stesso, non esclude per ogni verso la necessità, che di quella è integrale principio direttivo e perfezionativo. Del resto, l' argomento è siffatto, che richiederebbe lungo discorso; ed ora non è il caso. Basti aver accennato

in generale che la continuità, la necessità, la libertà, sono componenti contrarii e non contraddittorii del progresso, cioè componenti che s'includono in esso da lati distinti, conservandone sempre l'armonia dialettica.

XVI. Oltre alle contraddizioni apparenti or conciliate, ben altre contraddizioni apparenti si mescolano, non nel concetto del progresso, nel fatto de'varii progressi materiali e spirituali. Quanto ai progressi materiali si opporrà: come progresso nel lavoro, se nel mondo si trovano costantemente operosi ed oziosi? Come progresso nel commercio, se questo è agitato di continuo da guadagni indebiti e disastri deplorevoli? Come progresso nella industria, se alcuni l'amano ed altri l'ostacolano? Come progresso nella ricchezza, se sempre scorgesi accanto al ricco il misero, accanto all'abbondanza insolente la mancanza impotente, accanto a persone lussose e vanitose persone cenciose e schifose? Quanto ai progressi spirituali si opporranno i fatti innegabili, che nella scienza si alternano in perpetuo il vero ed il falso, nell'arte il bello ed il brutto, nella morale la virtù ed il vizio, nella religione il santo ed il perverso.

Ma v'ha di più e di peggio. Sembra che ogni progresso materiale induca regresso spirituale. Lo Châteaubriand, per esempio, avvisa che quando l'uomo ascende al sommo de'beni materiali, scende al più basso fondo de' beni spirituali. [1] Nè ciò

[1] *Genio del Cristianesimo*, part. I, lib. III, cap. 3.

basta. Un uomo, ch'è dato al commercio, disprezza la scienza: chi professa arti meccaniche, si ride delle arti estetiche: dove cresce la morale, e la religione, decresce la scienza e l'arte: chi migliora nella scienza, peggiora nell'arte: se l'uomo diviene filosofo, è ito da lui il poeta: se avanza in una virtù, scapita in un'altra. Insomma, fra i progressi materiali e spirituali corrono non poche contraddizioni e disarmonie sofistiche.

Passando dai progressi materiali e spirituali al progresso sociale, in cui quelli si conchiudono tutti, crescono a mille doppii le contraddizioni, o almeno fannosi più intense. Nella società, infatti, abbiamo contraddizioni senza numero fra l'onestà e la utilità, fra l'eguaglianza e la ineguaglianza, fra la forza morale e la forza materiale, fra il diritto ed il torto, fra la giustizia e la ingiustizia, fra uomini volenti e nolenti, istruiti e ignoranti, serii ed inetti, oppressi e protetti, buoni e malvagi. Tutte coteste contraddizioni, ed altre molte che si potrebbero ricordare, si comprendono nella universale contraddizione de' beni e de' mali: contraddizione oggi resa funesta e terribile per opera de'due partiti politici de'liberali e degl'illiberali. Noi non potendo studiare per ordine le mentovate contraddizioni, crediamo di esaminarle tutte, fermandoci alquanto su la generale opposizione de' beni e de' mali, e nella particolare opposizione de' liberali e degl'illiberali.

XVII. Dalla generale opposizione de' beni e de' mali possono derivare moltiplici conseguenze,

e principali sono o che i beni distruggano i mali, o che i mali distruggano i beni, o che i beni e i mali si equilibrino, o che i beni sopravvanzino i mali, o che i mali sopravvanzino i beni. Se i beni, in corso di tempo, distruggono i mali, si avrà negli ordini sociali armonia senza disarmonia di sorta, ch'è quanto dire progresso necessario, non interrotto. Se, per opposito, in andare di tempo, i mali distruggono i beni, si avrà disarmonia senza armonia di sorta, vale a dire regresso necessario, non interrotto. Se i beni e i mali si equilibrano sempre, ne verrà egual commisto di armonie e di disarmonie, e per conseguente egual commisto di progresso e di regresso, di miglioramenti e di peggioramenti. Se i beni sopravvanzano i mali, o i mali sopravvanzano i beni; seguiterà nel primo caso armonia, interrotta da disarmonie, cioè a dire progresso, interrotto da parziali regressi, e nel secondo caso disarmonia, interrotta da armonie, o vogliasi regresso, interrotto da parziali progressi. Circa agli ultimi due casi è da osservare, che se i beni sopravvanzano i mali, il finale trionfo apparterrà al bene, e quindi all'armonia dialettica progressiva; e se, per converso, i mali sopravvanzano i beni, il finale trionfo sarà del male, e quindi della disarmonia sofistica regressiva. Quale delle cinque ipotesi è da accettare? La risposta a tale domanda è da ricavarla dalla natura della opposizione fra il bene ed il male. Secondo che la opposizione si dichiari o contradditoria, o contraria, è forza dare diversa risposta.

La opposizione fra il bene ed il male non è contraddittoria. Se i termini opposti del bene e del male fossero contraddittorii, uno de'termini dovrebbe affermarsi, e l'altro negarsi del tutto. Ora è certo che nè il bene è totale affermazione, nè il male totale negazione; tanto più che ora discorresi di beni e di mali relativi e limitati. Il considerare il bene come affermazione dell'essere, ed il male come negazione dell'essere, è opinione abbastanza confutata nel campo della scienza e della storia. Tanto meno può sostenersi che il bene sia negazione, e che il male affermazione dell'essere. Nel bene e nel male v'ha sempre qualcosa di positivo; sì che non possano chiarirsi termini opposti contraddittorii, cioè uno necessariamente positivo, e l'altro necessariamente negativo. Il bene ed il male non essendo termini contraddittorii, dee riputarsi impossibile o che il bene distrugga il male, o che il male distrugga il bene. Di quì è che i due primi casi, o di una totale armonia dialettica di beni, o di una totale disarmonia sofistica di mali, non sono verificabili. All'inferenza della nostra scienza dialettica risponde appieno la vita sociale degli uomini; nella quale non si dà mai o il bene assoluto, o il male assoluto, cioè o il bene senza alcun male, o il male senza alcun bene.

Il bene ed il male non essendo termini opposti contraddittorii, sono termini opposti contrarii, formanti insieme opposizione contraria. Giusto perchè il bene ed il male sono termini opposti contrarii, si avvera per essi il diverso modo di

coesistere de' contrarii già assodato (Lib. I, c. III, n. VI.) È stabilito che i termini contrarii ponno trovarsi in diversi subbietti, messi in intima relazione, nel medesimo tempo. Da ciò deriva che il bene ed il male, come termini contrarii, ponno trovarsi nel medesimo uomo, nel medesimo tempo, ma il bene nel corpo, il male nello spirito. È stabilito inoltre che i termini contrarii, in diverso tempo, si ponno trovare nel medesimo subbietto. A tale dottrina dialettica risponde mirabilmente il fatto de' beni e de' mali, perchè un medesimo uomo potrà essere oggi buono, domani cattivo, posdimani pessimo: un medesimo cittadino essere oggi generoso, domani vile, posdimani infame. È stabilito in ultimo che i termini contrarii possano trovarsi nello stesso subbietto, nello stesso tempo, sotto diverso rispetto. Il che anco si avvera appuntino nel caso nostro. Un individuo medesimo, nel medesimo tempo, può esser buono per una faccenda, cattivo per altra faccenda. Un medesimo cittadino può esser giusto nella vita pubblica, ingiusto nella vita privata. Una medesima società, nel medesimo tempo, potrà esser ricca nelle armi, povera nelle leggi: onesta verso i propri socii, disonesta verso gli stranieri: valente per un'amministrazione, fiacca per un' altra amministrazione. È dunque fuori dubbio che i termini opposti del bene e del male sono contrarii, non contraddittorii.

I beni e i mali, in quanto sono termini opposti contrarii, devono, più che distruggersi, coe-

sistere insieme in qualunque ordine, anche nell'ordine sociale. Sta però a vedere se gli uni e gli altri si equilibrino, o se gli uni sopravvanzino gli altri, acciocchè siasi in grado d'assodare qual conseguenza debba accettarsi rispetto all'andamento sociale. Siffatta quistione vuole risolversi con la storia alla mano, aiutata dalla scienza. La sola scienza non è atta a precisare il particolare attuarsi de'beni e de'mali nella vita del genere umano. Possiamo noi intanto consultare la storia in tutti i fatti, o almeno nei fatti principali? Non possiamo. Scrivendo non la storia della civiltà, la scienza dialettica della civiltà, possiamo ne' fatti storici scorgere ciò che presentano di più indubitato e di più spiccato, senza entrare in minute analisi de' fatti storici. Ciò posto, considerando il particolare andamento delle umane società, è un fatto indubbio e chiaro che in alcune società i beni e i mali si contrabbilanciano; che in altre società i mali avanzano i beni; e che in altre società i beni avanzano i mali. Le prime società possono rassomigliarsi ad un pendolo a compensazione, in cui i beni e i mali si compensano. Siffatte società hanno vita stazionaria, almeno per un certo tempo. Le seconde società, nelle quali i mali soverchiano i beni, devono col tempo distruggersi, e possono paragonarsi a carri, che, capitati in aspro pendìo, devono precipitare e rovinare. Le terze società, nelle quali i beni soprannotano ai mali, godono vita florida, e piena veglia; e sono destinate a scuotere le altre società dal sonno in cui sono cadute.

Questi fatti provano ad evidenza che le umane società, meditate nel loro particolare procedere, hanno diversa vicenda, ora stazionaria, ora regressiva, ed ora progressiva. Finchè si guardi allo speciale corso delle varie società, non è dato professare in modo assoluto una delle tre ipotesi, comportevoli ai termini contrarii del bene e del male; voglio dire o quella dell' equilibrio fra il bene ed il male, o quella del prevalere il bene sul male, o quella del predominare il male sul bene. Le particolari società civili, ne' loro corsi particolari, così come le particolari età degl' individui, ora progrediscono, ora regrediscono, ed ora stanno, senza avere sensibili progressi o regressi. Da tutto ciò avviene che le particolari società civili, o dicansi nazioni, se progrediscono, l'armonia dialettica de' beni prepondera su la disarmonia sofistica de' mali: se regrediscono, avverasi tutto l' opposto: se rimangono stazionarie, si bilanciano l' armonia dialettica de' beni e la disarmonia sofistica de' mali.

La soluzione del problema porgesi ben diversa, a considerare l' universale andamento del mondo sociale, ch' è lo stesso mondo storico della civiltà. A tale risguardo è forza appigliarsi alla ipotesi o del continuo progresso, o del continuo regresso; e trasformare una delle due ipotesi in tesi storica e scientifica. Non parlo della terza ipotesi del progresso e del regresso continuo, ipotesi appena concepibile per brevissimo tempo nel mondo delle nazioni; e dico appena concepibile, essendo difficile che un popolo, anche per

poco tempo, tengasi in perfetto equilibrio fra i beni ed i mali. Or s'immagini se ciò possa darsi nella vasta distesa del tempo e dello spazio. In tale vasta distesa è da riconoscere per legge storica della umanità o il regresso continuo, o il progresso continuo. Riconoscendo il regresso continuo, predominerà nella umanità la disarmonia sofistica de' mali su l'armonia dialettica de' beni, finchè il trionfo finale sarà della disarmonia sofistica de' mali. Riconoscendo il progresso continuo, predominerà nella umanità l'armonia dialettica de' beni su la disarmonia sofistica de' mali, finchè otterrà lo scettro finale l' armonia dialettica de' beni. Per conto nostro, avendo provato con fatti innegabili il progresso continuo, non meno pel tempo passato, che pel tempo avvenire; scorgesi chiaro che la opposizione fra i beni e i mali, che nel progresso continuo non verrà meno mai, turba e non annulla la universale armonia dialettica de' beni; e non l' annulla, perchè gli opposti termini del bene e del male essendo contrarii, ponno coesistere insieme, e insieme conferire, da lati diversi, a promuovere essa universale armonia dialettica di beni nel totale andamento del mondo sociale. Come ciò avvenga, è da lasciarsi alla storia, che descrive l'andamento civile del genere umano.

XVIII. Resta che esaminiamo la opposizione politica fra i liberali e gl' illiberali, cozzanti al secol nostro più degli altri secoli. Se tale opposizione fosse al tutto inconciliabile, l'armonia dialettica fra i varii progressi del mondo sociale sarebbe annul-

lata, e ito affatto lo scopo dell'umana storia, allogato nel continuo avanzamento della umana libertà. Hoene Wroski, di sopra nominato, ha creduto che i due partiti politici de' liberali e degl' illiberali sono entrambi *contraddittorii:* entrambi *veri ed erronei:* entrambi *indistruttibili.* Di qui inferisce, che fra essi partiti sia *assolutamente impossibile qualunque conciliazione.* [1] Aderire a questi pronunziati non si può, in tutto e per tutto. I liberali e gl' illiberali sono senza dubbio partiti *contraddittorii,* ed anche *veri ed erronei,* secondo che opina il polacco filosofo. Se non che, da ciò non seguita punto che sieno affatto indistruttibili e inconciliabili; giacchè possono assai bene chiarirsi distruttibili in tutto quello che hanno di erroneo, e conciliabili in tutto quello che posseggono di vero.

Piacerà forse insistere: che fra i liberali e gl'illiberali correndo opposizione contraddittoria e non contraria; ogni conciliazione sia vano tentarla. Al proposito devo ricordare per l'ultima volta una dottrina dialettica, che crediamo bene assodata; ed è, che quando due termini opposti sono contrarii, fra loro passa apparente contraddizione, e sussistente conciliazione. Perciò, qui poco fa, convinto che i termini opposti del bene e del male sono contrarii, ho proclamata fra essi sussistente conciliazione, senza bisogno d'altro lavoro preliminare. Quando invece due termini opposti sono contraddittorii, allora corre fra essi sus-

[1] *Opuscoli citati*, pag. II, 25.

sistente contraddizione. A voler tentare in simile caso una conciliazione, è da esaminare preliminarmente se in tutti e due i termini contraddittorii si giaccia e del vero e del falso, e del positivo e del negativo, o se, per converso, uno de' termini sia affatto vero e positivo, e l' altro affatto falso e negativo. In quest' ultimo caso è onninamente impossibile qualunque conciliazione, come appunto avverasi ne' termini opposti contraddittorii per eccellenza dell' essere e del non essere. Negli altri casi, in cui fra i termini contraddittorii ha luogo del vero e del falso, del positivo e del negativo, è prima di tutto da scartare il falso ed il negativo, per sè stesso inconciliabile, per venire poscia alla conciliazione del vero e del positivo, comune a tutti e due i termini contraddittorii.

Le quali cose ricordate, non può mettersi in dubbio che i due partiti politici de' liberali e degl' illiberali, considerati nelle loro esagerazioni, si contraddicono in perpetuo, favorendo gli uni l' affermazione d' ogni libertà civile, e gli altri la negazione d' ogni libertà civile. Conciliarli ed armonizzarli da siffatto lato non è della nostra scienza dialettica, nè di qualunque altra scienza dialettica, che non voglia incorrere nell' impossibile, ed anche nel ridicolo. Per conciliare ed armonizzare essi partiti, è da accertare se fra loro sia in comune qualcosa di vero e di positivo, a fine di metterli d' accordo in siffatto elemento vero e positivo. Trattasi sempre, con un lavoro preparativo e spassionato, di esaminare ciò che v' ha di falso

e di negativo, di vero e di positivo ne'liberali e negl' illiberali; affinchè da quel lato si combattano e distruggano, e da quest'altro lato si avvicinino ed accordino.

Forse vorrà credersi che i liberali sieno affatto nel vero, e gl' illiberali affatto nel falso; in modo che debba desiderarsi, più che la loro conciliazione, la distruzione degl' illiberali, compiutasi per opera de' liberali. Certo, nel corso della civiltà il trionfo finale è da desiderarlo per i liberali, e non per gl' illiberali; così come nel corso della storia il trionfo finale è da augurarlo pel mondo della libertà. Ma finchè non venga tale trionfo finale, è forza riconoscere quel' tanto di vero, che si trova in tutti e due i partiti politici, ne' quali oggi conchiudonsi tutti gli altri partiti politici. Il credere, o il voler far credere che negl' illiberali non sia niente di vero, e ne' liberali niente di falso, è da spirito di parte. Dal quale la scienza vuol essere lontanissima.

Gl'illiberali, ad esempio, insistono nel principio d'autorità. È forse al tutto falso tale principio, o è più tosto falso il loro insistervi con tanto eccesso, da rinnegare ogni principio di libertà? I liberali, dal canto loro, insistono sul principio di libertà. Costoro, in tale insistenza, si tengono sempre per entro giusti limiti? Chi mai può sostenerlo in buona coscienza? Desideriamo dunque che i liberali ottengano lo scettro del mondo sociale, acciocchè la civiltà raggiunga il suo ultimo scopo, sito nel pieno possesso della libertà. Ma finchè si è in via, e non in pieno possesso di tanta perfezione, i li-

berali devono essere giusti con tutti i partiti avversi, intendesi sempre in quel tanto che di giusto essi affermano e sostengono. Solo in tal guisa otterrassi duratura e pacifica armonia dialettica fra i moltiplici progressi materiali e spirituali; dalla quale armonia dipende il maggior grado possibile di civiltà. L'ufficio ch'io ho affidato ai liberali è abbastanza grave e nobile. Pensino i liberali ad eseguirlo con sollecita cura, se non vogliono rendersi miseramente rei di lesa civiltà, ed aversi da' contemporanei e da' posteri la dolorosa e meritata condanna d'essere stati declamatori di libertà, oppressori del genere umano.

FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.